Die

Philosophie Schelling's

und ihr

Verhältniß zum Christenthum.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Th. Hoppe

cand. theol.

Rostock.
Carl Boldt's Buchdruckerei.
1875.

Am 27. Januar waren es hundert Jahre, seit Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in dem schwäbischen Städtchen Leonberg das Licht der Welt erblickte. Wenn es nun schon allgemeine Pflicht jedes Gebildeten ist, das Andenken an Persönlichkeiten zu pflegen, welche irgendwie einen hervorragenden Einfluß auf den Bildungsgang des menschlichen Geistes auszuüben berufen waren, so ist es angesichts dieser Säcularerinnerung ganz besonders Pflicht jedes Theologen, des Mannes zu gedenken, der sein ganzes Leben dem Suchen nach Wahrheit, der unermüdlichen Erforschung der höchsten und schwierigsten Probleme widmete, des Philosophen, welcher mit einer ungewöhnlichen Hingabe einging auf religiöse Fragen „und tief durchdrungen von der Realität der Lehren und Thatsachen der Offenbarung nur dann in seinem wissenschaftlichen Streben sich selbst genug gethan zu haben glaubte, wenn eben jener große Inhalt in dem von ihm errichteten Lehrgebäude unverkürzt und unverändert seine Stelle finden konnte". Gilt das Letztere auch nur von dem Philosophen der Mythologie und Offenbarung, so steht derselbe doch auf den Schultern des Verfassers der Naturphilosophie und des transcendentalen Idealismus, und derselbe Mann, welcher in seiner Jugend der Natur und ihren Erscheinungen forschend nachging, wandte im hohen Mannesalter seine ganze Kraft dem Gebiete der religiösen Erscheinungen zu, welches er für ebenso objectiv, aber für ein ungleich würdigeres Object der Forschung ansah, als jenes. Liegt aber hier die Bedeutung dieses Mannes, so werden wir uns nicht mit jener äußerlichen Erinnerungsfeier begnügen dürfen, da man Kränze niederlegt an den Monumenten der Coryphäen, zumal in unserer hierzu gar bereitwilligen Zeit, sondern wir werden uns getrieben fühlen zu dem monumentum aere perennius,

welches Schelling sich selbst setzte in seinen Werken und Schriften, deren Werth, wie bei allen klassischen Kunstwerken, mit der Zeit steigt, weil die darin lebende Wahrheit und Schönheit um so mehr ihre bergende Hülle abstreift, je gründlicher dieselben studirt werden. Freilich ist unsere vernunftlose Zeit wenig geneigt sich zu jener Ideenwelt aufzuschwingen, welche das Reich und die Heimath des Philosophen und seiner *θεωρία* ist, man klebt am Materiellen und ist befangen in einem mindestens einseitigen Vorurtheil für die exacten Wissenschaften und das Positive; unsere Zeit ist zu „alt," als daß man von ihr die jugendliche Begeisterung erwarten könnte, mit welcher man im Anfang unsers Jahrhunderts zu den Kathedern und Werken der Philosophen eilte. Das aber darf uns nicht zurückschrecken, die theilweise nicht unbegründete Abneigung vor philosophischen Systemen, wir fühlen uns vielmehr und um so entschiedener dazu aufgefordert, als die genialen Kunstwerke unsers Philosophen zu den vollendetsten gehören. Und könnte man auch über den Inhalt streiten, in Bezug auf die Form herrscht nur eine Stimme, eine Stimme der Bewunderung über die erhabene Schönheit, welche wie ein himmlischer Duft über das Ganze ausgegossen ist.

In der That, Aufforderung genug, als daß es noch nöthig wäre von der Berechtigung und Zeitgemäßheit unsers Themas zu reden. Auch glaube ich im Voraufgehenden bereits verrathen zu haben, in welchem Tone und in welchem Sinne wir unsere Aufgabe zu lösen gedenken, und daß wir nicht eine Kritik der Schelling'schen Philosophie anstreben. Sollte man sich überhaupt mehr Schweigen gebieten gegenüber von Werken, die als das Resultat eines hochbegabten Lebens dastehen, so ziemt uns eine Kritik am allerwenigsten. Unser Wunsch ist, mit dem Nachstehenden „eine Locke zu opfern" den Manen dieses großen Mannes, und wenn nichts Anderes, so doch uns selbst die eigene Genugthung zu verschaffen, durch Beschäftigung mit der Geistesarbeit Schelling's, seiner bei der Wiederkehr seines 100jährigen Geburtstages gedacht zu haben.

Das Pfarrhaus zu Leonberg, in dem Schelling am 27. Januar 1775 geboren wurde als Sohn des Diakonus

Schelling ist ein für die Geschichte der Wissenschaft sehr bedeutendes geworden. Außer Schelling sind hier — wir entnehmen diese interessante Notiz einem Artikel der Allgemeinen Zeitung vom 4. December 1874 — geboren, der bekannte Theologe und Rationalist Paulus, dessen Leben merkwürdig mit dem Schelling's verflochten ist — (Schelling konnte 1810 von ihm sagen: „Ich habe viel böse Menschen kennen gelernt und viel Böses von Andern erfahren, aber einen solchen wie Paulus, und so viel als von ihm, keinen und von Niemand") und der jung verstorbene berühmte Mediciner und Physiker Hochstetter. Wem von den drei „Helferssöhnen" die Palme gebührt, kann nicht fraglich sein. Schon frühe zeigten sich in Schelling die glänzendsten Geistesgaben, welche es nicht auffallend erscheinen lassen, wenn derselbe sich bereits 1790 dem Studium der Theologie und Philosophie widmen konnte, um schon 1798 seine glänzende Laufbahn in Jena zu beginnen. — Wir wollen nicht weiter bei den äußern Daten des ja hinreichend bekannten Lebens unsers Philosophen verweilen, seine innere Entwickelung aber wird in ihren Hauptstadien im Verlauf unserer Abhandlung hervortreten.

Er war eine granitene Natur — das prägt sich schon nach dem Urtheil seiner Caroline in seiner Physiognomie aus und ein Blick auf das Bild Schellings bestätigt es — deren eisernem Willen keine Schwierigkeit zu groß war, keine Wahrheit zu verborgen, zu tief, um sie völlig zu durchforschen. Das Fausteſche: „Allein ich will" — ist es, was dieser Faustgeist den sich ihm entgegenthürmenden Schwierigkeiten entgegenstellt. Interessant ist es nun zu beobachten, mit welchem Erfolg er seine tiefsinnigen Forschungen anstellte. So lange er als der geniale Philosophenjüngling in den Bahnen Fichte's wandelt und das von diesem vernachlässigte Gebiet der Naturphilosophie behandelt, ist ihm allseitiger Beifall gesichert. Die Verdienste des Schöpfers der Identitätsphilosophie um die Wissenschaft erkennt in vollem Maße auch der Mann an, Marheinecke, der seine Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie mit dem Satze enden konnte: So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volke aufgekommen oder so tief in dasselbe ein=

gedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegelschen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben!

Seit jener Zeit aber, wo sich Schelling mehr von Fichte abwendet und dieser, wie einst der alternde Kant über ihn, über seinen Schüler sein Haupt bedenklich zu schütteln begann, — vollends seit dem Erscheinen der „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ 1809. machte sich ein immer zunehmendes Mißtrauen bemerklich. Ueberall wollte man den Einfluß eines Jacob Böhme und Fr. von Baader erkennen. Erinnerten doch Ausdrücke, wie „Urgrund“ oder „Ungrund“ oder „Natur in Gott“ allzusehr an die wunderbaren Speculationen des Görlitzer Theosophen. Der Verdacht aber der Theosophie und Mystik, die man mindestens mit Obscurantismus identificirte genügte völlig, um Schelling in Zukunft seine Bahnen einsam wandeln zu lassen. Von allen Seiten kamen jetzt die Angriffe, begründet und unbegründet. Der Eine fand in seiner Philosophie Naturalismus, der Andere Spinozismus — bald sah man in seiner Philosophie einen absichtlich täuschenden, die Lüge redenden Atheismus, bald einen sich in's Bodenlose verlierenden Mysticismus. Die „verständige“ Zeit war nicht fähig, Schelling auf seiner Entwicklung zu folgen. Und nun vollends als Schelling sich von dem Markt des Lebens in die Stille zurückzog, als der, von dem Hegel mit Recht sagte: daß er vom Anfang an seine Studien und Entwicklungen vor den Augen des Publikums gemacht habe, sich in ein merkwürdiges und doch leicht mit der Größe der Gegenstände, die ihn beschäftigten, erklärbares Schweigen hüllte, um dann gegen den Abend seines Lebens noch einmal jugendlich begeistert in etwas prätensiöser Weise aber mit dem stolzesten Selbstgefühl eines akademischen Lehrers, der auf eine eminente Lebensarbeit zurückblicken kann, in Berlin aufzutreten, da wollte die Fluth der Schmähungen und übelwollender, verständnißloser Kritiken nicht enden. Der Umstand, daß Schelling in einem Proceß, welchen er gegen Paulus angestrengt hatte, in dessen Memorabilien einst 1793 seine erste öffentliche Arbeit erschienen war und der es gewagt, einzelne nachgeschriebene Vorlesungen

Schelling's über die Philosophie der Offenbarung, mit einigen unpassenden Randglossen versehen, herauszugeben, sein Recht nicht fand, veranlaßte ihn, seine akademische Thätigkeit einzustellen.

Kaum giebt es in unserm Jahrhundert einen Mann, der in solcher Weise Zielpunkt der persönlichsten Angriffe und Schmähungen war, als Schelling. Aber wir verstehen sehr wohl den Ton tiefer Trauer und zugleich bitterer Anklage, der sich durch die Festrede Hubert Becker's in München am 27. Januar 1875 hindurchzieht. Dort allein in der Abgeneigtheit und der Verachtung unserer Zeit vor Versuchen die Offenbarung hineinzuziehen in das Gebiet der Wissenschaft, sie als mit dem Verstande gleichberechtigte Quelle derselben anzusehen, liegt der Grund für die Verkennung eines Schelling. Weil unsere Zeit keine Instanz über der ratio anerkennen will, müssen die Versuche eines Schelling so äußerlich erfolglos vorübergehen. Das kann uns aber nur um so tiefer in die Schelling'sche Philosophie hineintreiben, und mögen auch auf der Oberfläche die Wellen gering gewesen sein, welche die Offenbarungsphilosophie hervorrief, ihre dauernden Wirkungen in der Tiefe werden kommende Zeiten vielleicht besser würdigen. Gilt schon von der geringsten, wenn nur treuen Arbeit das Wort des Dichters, daß sie zu dem Bau der Zeiten: Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht, doch von der großen Schuld der Zeiten, Minuten, Tage, Jahre streicht — wie vielmehr von der Arbeit, die als das Resultat eines ganzen hochbegabten Lebens dasteht! — Es ist wahr was Döllinger in seiner bei der 400jährigen Stiftungsfeier der Ludwig-Maximilians Universität gehaltenen Rede über Schelling sagte: Es giebt in Deutschland keine Schule Schelling's mehr; weder der frühere Naturphilosoph noch der spätere Religions- und Geschichtsphilosoph hat eine solche hinterlassen. Aber dieser reiche und mächtige Geist wird immer in dem Andenken der Menschheit eine Stelle unter den muthigsten, kraftvollsten und fruchtbarsten Denkern einnehmen. Fast in alle Zweige des deutschen Wissensbaumes, in die Poesie wie in die Naturforschung, in die Geschichte, wie in die religiöse Anschauung sind die von ihm ausgegangenen Ideen wie ein belebender Saft, wie ein Gestalt und Farbe

gebender Same eingedrungen und sicherlich werden auch unsere Nachkommen noch aus dem Reichthum des in seinen nachgelassenen Schriften verarbeiteten Stoffes und den hier niedergelegten, tiefsinnigen Gedanken mit vollen Händen schöpfen". (Chronik der Ludwig-Maximilians Universität 1871 — 72, p. 109.)

Schelling's Philosophie läßt sich nun nicht verstehen und darstellen, ohne einen Rückblick auf den Entwicklungsgang, welchen die Philosophie seit Cartesius genommen hat.

René Descartes, dessen Philosophie thatsächlich Kosmologie war, eröffnet eine neue Periode, die im Gegensatz zu der ersten Periode einseitig theologischer Forschung nicht besser bezeichnet werden kann, als die Periode der einseitig kosmologischen Forschung. Ausgehend vom Zweifel an allem Objektiven und dem gerade durch ihn bestätigten Selbstbewußtsein, erscheint ihm, nachdem durch den deus summe verax die Erkennbarkeit der Dinge gesichert, als das Höchste: den Inbegriff aller Dinge aus der Gotteserkenntniß deductiv zu entwickeln. Alles Sein aber geht ihm auseinander in die beiden, gegen einander zwar aber nicht gegen Gott selbstständigen Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, die sich, im endlichen Sein nur mechanisch verbunden, in Gott, der absoluten Substanz, zusammenfassen. In gewaltsam monistischer Weise sucht Baruch Spinoza diesen Dualismus der Weltgegensätze zu überwinden durch Versenkung in die eine, ewige Substanz, Gott, deren Hauptattribute Ausdehnung und Denken und deren Affektionen oder Modi die Einzeldinge sind. Die an sich völlig undefinirbare Substanz offenbart sich in Wahrheit für den menschlichen Intellekt in einer Doppelreihe von Modis, von denen die eine, entsprechend jenem einem Attribute, dem Denken, die Geisterwelt bildet, die andere, entsprechend der Ausdehnung, die Körperwelt. Geisterwelt und Körperwelt bilden die natura naturata, die nur logisch aus der natura naturans, der Substanz, folgt, in Wahrheit mit ihr dasselbe Ein und All bildet, das eben so gut Gott wie Natur genannt werden kann. Derselbe Gott nun, der einmal die denkende Substanz ist „d. h. der absolute Denkstoff der fähig ist alle möglichen Denkformen anzunehmen"

ist auch wieder die ausgedehnte Substanz d. h. „der absolute Körperstoff der fähig ist alle möglichen körperlichen Bestimmungen anzunehmen". Der Spinozismus ist der krasseste Pantheismus, wo es geradezu widersinnig wird, den Ausdruck „Gott" zu gebrauchen; –– sein Charakteristisches aber besteht darin, daß er außer Gott, der einen, ewigen Substanz, keine selbstständigen Einzelwesen kennt, sondern nur Modifikationen dieser Substanz oder ihrer Attribute. Die Einzeldinge sind nur, sofern sie in Gott, in der Substanz, sind. —

Hatte Spinoza versucht, die beiden ihm im Concreten entgegentretenden Gegensätze der Ausdehnung und des Denkens, des Körperlichen und Geistigen aufzuheben durch seine Grundansicht von der Identität beider in der Substanz, so treten dieselben nach ihm „in die differenten Richtungen des Realismus und Idealismus so auseinander, daß jeder von beiden Gegensätzen den Andern zu verdrängen sucht".

Der Realismus, vertreten durch Hobbes, Locke &c, der Idealismus besonders durch Leibniz. Beide Richtungen finden in Kant ihre Kritik und zugleich ihre Einigung. Zurückkehrend zu dem Realismus und Empirismus beginnt er antidogmatistisch mit Locke die Möglichkeit und Grenzen unseres Erkennens zu prüfen, um dann in der Kritik der praktischen Vernunft mit seinem kategorischen Imperative, mit seinen aprioristischen Forderungen, seiner Autonomie der Moral und rationalistischen Auflösung der Religion in Moral, den Dogmatismus der idealistischen Richtung wiederkehren zu lassen. Kant's Philosophie ist Kritik oder Transcendentalphilosophie. Sie betrachtet die Grenzen, nicht die Gegenstände des Erkennens — so bleibt dem erkennenden Subjecte ein an sich unerkennbares Object gegenüber, da der Mensch nicht eine Erkenntniß der Dinge an sich, der νοούμενα sondern nur der φαινόμενα, der Erscheinungen hat.

„Von Kant, der die Welt als ein X stehen ließ und das moralische Bewußtsein für das absolut Nothwendige und Feste erklärte, war es nur ein Schritt zu dem Standpunkte, welcher das Ich für das Absolute erklärte" (Kahnis). Und hatte Kant eine positiv kritische Vermittlung von Idealismus und Realismus

sein wollen, so ist das System Fichte's ein auf die Spitze getriebener Idealismus, in dem Sinne nämlich, daß „all unser Wissen nur Wissen von uns selbst und nicht von Gegenständen außer uns" sei. Hatte Kant unterschieden zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen und den Dingen, wie sie an sich sind, so behauptete Fichte, es existire kein von unserem Denken unabhängiges Ding „kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre". Hatte Kant mit Tetens unterschieden zwischen drei Grundvermögen der Seele, dem Erkennen, Begehren, (Wollen), Fühlen, ohne das Verhältniß derselben zu einander und worin ihre Einheit liege, zu bestimmen, so fand es Fichte im Selbst- oder Ich-Bewußtsein, welches er auch als das Princip aller philosophischen Erkenntniß hinstellt in seiner „Grundlage der Wissenschaftslehre," einer Schrift die im Fortschritt über Kant die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniß aus einem Princip lösen soll. Die Wissenschaftslehre aber beruht auf den 3 Sätzen: a. Ich bin — oder: Ich = Ich — d. h. das Ich setzt schlechthin sich selbst, sein eigenes Sein. b. Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen. c. Das Ich und das Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein — Sätze, die logisch sich zu einander verhalten wie Thesis, Antithesis und Synthesis und aus denen alle Erkenntniß nach Inhalt und Form abgeleitet wird. Die Dinge sind also nicht bloß bezüglich ihres Erkanntwerdens von dem denkenden Subject abhängig, sondern das Ich, freilich das absolute, setzt sie auch. Es bedarf keines weitern Nachweises, daß ein System, in welchem alles objective Sein verdampft im Selbstbewußtsein, mit Recht Subjectivismus genannt wird.

Die Subjectivität erreicht in Fichte ihren Höhepunkt.

Von ihm, von dem einseitigen Idealismus ging Schelling aus. „Kant entwickelte seine Kraft im Greisenalter; Fichte und Schelling haben im Jünglingsalter schon die Sonnenhöhe ihrer Bahn erreicht. Fichte ist der titanisch strebende, Schelling der genial schaffende Philosophenjüngling" (Kahnis). Aber wenn man auch von seiner Philosophie sagen muß, was er von der Philosophie als solcher sagt: daß sie Idealismus sei, so ist es doch nicht jener subjective, welcher auch dem spätern Fichte

nicht mehr genügte, sondern ein Idealismus, der sich mehr aussöhnt mit dem realen Leben, ein objectiver, den man selbst im Hinblick auf den bekannten scholastischen Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus nennen kann. Kaum hat ein Wort in der Philosophie solche Transmutationen des Inhalts erfahren als das: Idealismus. In der alten Philosophie war Idealismus die Lehre, daß die Gattung- und Artbegriffe nicht bloße Gebilde des Denkens, sondern ὄντως ὄντα, Wesenheiten seien, sei es, daß sie getrennt von den sinnlichen Dingen (παρὰ τὰ αἰσθητά) sei es, daß sie in ihnen (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) existirten. Einen Gegensatz von Idealismus und Realismus gab es hier nicht, deshalb konnte der antike Idealismus im Gegensatz zu dem Nominalismus eines Roscellin mit Fug und Recht im Mittelalter Realismus genannt werden. — Mit dem Beginn der Neuzeit, wo von einem Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus nicht mehr die Rede ist, tritt die Bedeutung des Wortes Idealismus in Gegensatz zum Realismus, indem man darunter einseitige Betonung der geistigen Welthälfte gegenüber einer einseitigen Betonung der körperlichen verstand. Beide Richtungen in Kant kritisch geeint, gehen nach ihm wieder auseinander. Während aber, wie wir schon sahen, Fichte's Idealismus sagen wollte, daß all unser Wissen nur Wissen von uns selbst sei, ist Schelling's objectiverer Idealismus eine Verbindung von modernem und Platonischem.

Gilt das im Allgemeinen von der Philosophie Schelling's, so werden wir auch im Besondern überall Spuren davon finden.

Nachdem Schelling bereits in seiner Schrift über den Dogmatismus und Kriticismus leise sein Hinausgehen über Fichte angedeutet, indem er beide, wie sie von Spinoza und Kant vertreten sind, als einseitige Richtungen bezeichnet, hatte er sich in seinen folgenden Schriften der Naturphilosophie zugewandt und in der Natur die zu einem Sein erstarrte Intelligenz nachzuweisen gesucht, um dann in den beiden Hauptschriften dieser ersten Periode dem „System des transcendentalen Idealismus" 1800 und der „Methode des akademischen Studiums" ein System seiner Philosophie aufzubauen. Die zuletzt genannte Schrift zeichnet sich freilich nicht gerade aus durch eine streng

systematische Form, sie gleicht mehr einem „freien Raisonnement“ (Erdmann) aber inhaltlich hat sie den Vorzug, daß sie zum ersten und einzigen Male „das System des Wissens in allen seinen Haupttheilen, wenn auch nur kurz, so doch gleichmäßig darstellt“.

Schelling geht darin aus von der Idee des Urwissens. Dieses ist an sich selbst unbedingt, schlechthin nur Eines, welches sich in verschiedene Zweige spaltet und ausbreitet. Dieses Urwissen, wie es das vollkommen absolute ist, kommt dem Absoluten zu, als solches aber muß es jede Forderung oder Voraussetzung auf dem Gebiete des Wissens auf's Vollkommenste und schlechthin allgemein erfüllen, was nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß das wahre Ideale zugleich das wahre Reale sei. Diese wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und unbedingt Realen — Indentität — ist nur dadurch möglich, daß dasselbe, welches das Eine ist, zugleich das Andere ist. Die Wissenschaft aber dieses absoluten Wissens ist die Philosophie, deren Voraussetzung oder Princip nothwendig dieselbe ist mit dem absoluten Wissen, also die Identität des Idealen und Realen. Die Philosophie aber ist das Streben an dem Urwissen Theil zu nehmen, sie ist also auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet. Alle übrigen Wissenschaften sind Theile dieser *einen* Philosophie. Nun ist aber das Urwissen selbst nur die eine Erscheinung, die ideale, des einen Universums (Absoluten), dessen andere Erscheinung das Sein oder die Natur ist — entsprechend den beiden sich wechselseitig voraussetzenden und fordernden Polen, dem Subjectiven oder Idealen und Objectiven oder Realen. Demnach stellt Schelling in der Einleitung zu seinem Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie neben die Transcendentalphilosophie eine zweite Grundwissenschaft, die speculative Physik, je nachdem nämlich das Subjective zum Ersten gemacht wird und die Frage gestellt wird, wie ein Objectives hinzukomme, oder das Objective zum Ersten gemacht und gefragt wird, wie ein Subjectives hinzukomme; — eine Nebenordnung zweier Wissenschaften, die Schelling in der „Darstellung meines Systems“ auf den Grundgedanken zurückführt, „daß Nichts außer der absoluten Vernunft,

sondern Alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden müsse".

Was Schelling hier die absolute Vernunft nennt, nennt er anderswo das Absolute oder das Universum, Ausdrücke, die ein und dasselbe nach verschiedenen Seiten und in ihren beiden Beziehungen bezeichnen wollen.

Wie nun Alles, was seiner Natur nach wahr ist, seiner Natur nach auch ewig ist, so ist auch die wahre Wissenschaft mitten in der Zeit ohne Verhältniß zur Zeit. Das wahre Wissen aber ist nur das, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß, es ist Sache der selbst ewigen Gattung. Was das heißt: die Vernunft weiß, zeigt die Abhandlung „Ueber die Construction in der Philosophie": „das Construirte ist doch immer nur Anschauung des Individuums und insofern durch empirische Bedingungen bestimmt. Die Vernunft sieht aber in dem empirischen Gegenbild doch nur die Idee oder die reine Synthesis des Allgemeinen und Besondern selbst; wo dies nicht ist, handelt im Philosophen nicht die Vernunft, sondern das Individuum".

Dies Urwissen nun, das dem Absoluten zukommt, hat sich in das Concrete eingebildet und die einzelnen Wissenschaften stehen zu ihm in einem solchen Verhältniß, daß alle von ihm ausfließen und in dasselbe zurückkehren. Die Einzelwissenschaften nun, sofern das Wesen des Wissens in ihnen das gleiche ist, nehmen Theil am Absoluten, während sie der Form nach bestimmt und bedingt sind. Form und Wesen befinden sich also in ihnen in Differenz. Im besonderen Wissen ist demnach die Form dem Wesen unangemessen, wo aber die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, — denn die Möglichkeit geht aus dem Wesen hervor. — Aber auch das rein allgemeine d. h. das völlig von der Form abstrahirte Wissen kann nicht letzter Grund und Möglichkeit einer wahrhaft absoluten Erkenntniß sein. Erst wenn das Allgemeine auch das Besondere ist, hat man den letzten Grund einer wahrhaft absoluten Erkenntniß. Das aber, diese Iden-

tität, ist die Idee aller Ideen, die Idee des Absoluten selbst, welches an sich also weder das Allgemeine noch das Besondere, sondern nur die Einheit beider ist, aber in seiner Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen kann.

Einige Wissenschaften nun reflectiren dies Urwissen in unmittelbarster Weise, sie bilden die Centralorgane desselben. Es sind das: Mathematik und Philosophie; während erstere aber das Urwissen nur im Reflexe zeigt, ihre Form also die der reflectirten Anschauung ist, hat die Philosophie dasselbe unmittelbar und an sich selbst zum Gegenstande, sie ist die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Weil aber in der Philosophie die Anschauung ganz in die Vernunft zurückfällt, ist ihre Form intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen, schlechthin identisch ist. Ist aber intellektuelle Anschauung die Form der Philosophie, so ist außer der Productivität des Geistes die Einbildungskraft eine Grundbedingung derselben, denn die Vernunft oder Einbildungskraft — was jene im Idealen, ist diese im Realen — ist ein Ausfluß von dem innern Wesen des Absoluten.

Entsprechend nun dem innern Typus der Philosophie, welcher, abgeleitet aus seiner gemeinschaftlichen Quelle der Form und des Stoffes, darin besteht: den absoluten Centralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen, wird die Philosophie in drei Einzelwissenschaften objectiv, der Theologie, Jurisprudenz und Medicin. Dieser äußere Organismus der drei von einander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften stellt sich noch klarer dar, wenn man sich vorstellt, daß der als Urbild dienende innere Organismus der Philosophie in den drei Punkten besteht: „dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden und den zwei nur relativ oder ideal entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Centrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Centrum der idealen Welt" ist.

Die Wissenschaft nun, welche den absoluten Indifferenzpunkt des Realen und Idealen objectiv darstellt, also die un-

mittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens ist, wird die erste sein, — und das ist die Theologie. Diejenige Wissenschaft, welche die reale Seite der Philosophie einzeln für sich nimmt, den Centralpunkt der realen Welt objectiv darstellt, ist die Wissenschaft der Natur und insofern diese sich concentrirt in der Wissenschaft des Organismus, die Medicin. Die Wissenschaft aber, welche die ideale Seite der Philosophie in sich getrennt objectivirt, ist allgemein die Geschichte, im Besondern, sofern die Rechtsverfassung das vorzügliche Werk derselben ist, die Jurisprudenz.

Doch können wir hier nicht weiter eingehen auf die einzelnen dieser Wissenschaften, welche Schelling nun nach dieser ihrer Aufgabe und Stellung zur Philosophie beleuchtet, es dürfte vielmehr angezeigt sein, aus dem Bisherigen ein bestimmtes Bild der Schelling'schen Philosophie zu zeichnen.

Schon oben sagten wir, daß der Fortschritt Schelling's über Fichte darin bestehe, daß der Idealismus eine objectivere Gestalt annahm. Schelling selbst bezeichnet so die Differenz seines Standpunktes mit dem Fichte'schen — in der Hoffnung einer späteren Einigung beider — indem er ihn gipfeln läßt in dem Gegensatz der Formeln: Ich = Alles (bei Fichte) und Alles = Ich (Schelling). Schelling konnte bei seinem angeborenen Sinn für Objectivität das reale Sein nicht wie Fichte verflüchtigen in dem Selbstbewußtsein des Ich, welches als Denkendes zugleich die Dinge setzt; er erkannte die Natur als die zu einem Sein erstarrte Intelligenz, als die wirkliche, objective Seite neben der subjectiven. Sein Absolutes ist nicht Ich, sondern die Einheit des Subjectiven und Objectiven, die absolute Identität beider.

Wenn Schelling von Identität redet, und das ist ja das Schlagwort, welches seiner Philosophie den Namen gab, so versteht er darunter das gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen in's Reale — dasselbe was ideal ist, ist auch real, oder wie er die Idee des Absoluten an einer andern Stelle definirt, „daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist". Mit Realem und Idealem aber sind dann identisch die andern

nicht selteneren Bezeichnungen: Besonderes — Allgemeines, wenn Schelling z. B. an einer andern Stelle das Wesen des Absoluten in der ewigen In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst findet — oder Objectives und Subjectives.

Dieses Absolute, also die Einheit von Objectiven und Subjectiven, wird selbst wieder objectiv in dem Sein, nur daß da Beides getrennt erscheint. Die beiden Pole also des Subjectiven und Objectiven, welche in allem, was ist, als sich wechselseitig voraussetzend und fordernd erscheinen, finden ihre Einheit, ihren Indifferenzpunkt im Absoluten, welches zugleich Denken und Setzen (also Handeln) sein soll. Dies Absolute nennt Schelling Gott, oder auch Universum, oder die absolute Identität, woraus sich nicht unschwer ergiebt, daß der Gott Schelling's keine Persönlichkeit ist, obwohl Schelling nach Art der Pantheisten nicht umhin kam, sehr viel in persönlichen Ausdrücken von ihm zu reden, — sondern die unpersönliche Indifferenz des Idealen und Realen, des Allgemeinen und Besondern. In diesem Punkte steht er ganz auf Fichte'schem Boden und kann dessen Gedanken herübernehmend sagen: „Wollte man Gott aber als ein substanzielles, persönliches Wesen fassen, so wäre dies ein Mißverständniß". Der Satz läßt an Klarheit Nichts zu wünschen übrig. Gott ist nur, sofern der Mensch durch sein Denken und Handeln ihn bezeugt. Wäre er, so wären wir nicht, dichtete er das Drama der Weltgeschichte, so wären wir nur Schauspieler.

Mit welchem Recht ein solches Ding oder besser Unding Gott zu nennen ist, bleibt eine offene Frage, wie denn auch Schelling in dem erläuternden Beispiel V. p. 206 keinen Grund angiebt, weshalb das absolut Ideale zugleich real sei, — er sagt einfach: weil es schlechthin ideal ist, ist es auch schlechthin real.

In der absoluten Identität nun, d. h. der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besondern liegen wieder besondere Einheiten, welche den Uebergang zu den Individuen vermitteln, diese nennt Schelling im Anschluß an Plato Ideen. Wie sehr er überhaupt den Anschluß an frühere Systeme, besonders das des Spinoza und Plato, liebt, ist nicht schwer zu erweisen. Spinoza lehrte eine Substanz mit den beiden Hauptattributen:

Ausdehnung und Denken; seine Grundansicht, und darin charakterisirt sich der Spinozismus, ist „die substantielle Identität“ (soll wohl heißen, die Identität in der Substanz) „des Psychischen im weitesten Sinne mit dem Ausgedehnten“. Diese Einheit aber ist im Realen oder vielleicht besser im Materiellen; Schelling aber nennt die Materie den erloschenen Geist, bei ihm liegt diese Einheit im Ideellen — und dadurch unterscheidet er sich, der Erneuerer des Spinozismus. Spinozas Philosophie ist Pantheismus, nicht minder die Schellings. Bei Spinoza ist es unpassend das Wort Gott zu gebrauchen, nicht minder bei dem Philosophen der unpersönlichen Identität, Indifferenz. Spinozas Philosophie aber ist Objectivismus: „der die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt“; die natürliche Folge für den Idealismus Schellings ist, daß er dadurch zu einem objectiven wurde vor dem Fichtes. Sätze wie: „Das Universum, welches nicht Wirkung der Identität ist, sondern in dem sie ist (existirt), bietet also jene quantitative Indifferenz dar“. „In ihm hat nichts Einzelnes seinen Grund in sich, sondern jedes in einem Andern und zwar wieder in einem einzelnen Sein“. „Jedes einzelne Sein ist als solches nur eine bestimmte Form der absoluten Identität und ist also bestimmt durch die Identität nicht insofern sie schlechthin ist, sondern sofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz gedacht ist“, finden sich fast wörtlich bei Spinoza und bei Schelling. Im Uebrigen aber verweise ich in Bezug auf die Verwandtschaft beider Philosophien nach Inhalt und deshalb auch Form auf Erdmann, Geschichte der Phil. III. 2., p. 156 ff.

Mit dem Spinozismus aber hat Schelling die Platonische Ideenlehre verschmolzen. Ueber dem Reich des objectiven Seins schwebt das Ideenreich. Gott ist die Idee der Ideen, aus der alle übrigen abzuleiten sind. „In Gott, der Idee der Ideen, ist absolute Weisheit und absolute Macht zugleich absolute Nothwendigkeit“. Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Das Einzelne gewinnt erst durch seine Theilnahme am Allgemeinen wahres Sein. „In den besondern Formen ist eine all-

gemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind und ihr Kunstwerth steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt, jene zu offenbaren".

Das sind Gedanken, die sich ebenso sehr bei Schelling als bei Plato finden. Wenn Plato von himmlischen Urbildern redet, wenn er sein Staatsideal *ἐν οὐρανῷ παράδειγμα* nennt, so erkennt Schelling in den „Gesetzen" höhere Formeln (Verwandtschaft von Formel und Form), die aus dem himmlischen Aether geboren, die nicht die sterbliche Natur des Menschen erzeugt hat. Wenn Schelling unter Identität das gänzliche Aufgehen des Realen in's Ideale und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen in's Reale versteht, so verlangt Plato, daß zwischen den Urbildern, den *παραδείγματα*, und den ihnen untergeordneten Einzelwesen eine Gemeinschaft *κοινωνία* bestehen soll und zwar von Seiten der letztern eine Theilnahme *μέθεξις* oder Nachahmung *μίμησις*. Wie Schelling von dem menschlichen Wissen verlangt, daß es ein Streben sein soll nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, d. h. eine Theilnahme an demjenigen Urwissen, dessen Bild das Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist, so bezeichnet er auch das Wesen der Sittlichkeit als Gottähnliche Gesinnung und „Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete in das Reich des schlechthin Allgemeinen". Plato aber bestimmt das Ziel der Tugend als die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ πάντα.* Und solche Belege für die Verwandtschaft Schellings mit diesen beiden früheren Philosophen ließen sich noch viele anführen. —

Schon oben sahen wir, daß das Absolute nicht ein bloßes Erkennen oder Sein, sondern ein Handeln, Produciren ist. Dies Produciren hat eine innere und äußere Seite, wenn ich es so bezeichnen darf. Nach seiner innern Seite setzt sich das Absolute auf ewige Weise selbst — und die Identität ist mehr ein Akt als ein Zustand, der Akt des sich selbst auf ewige Weise Subject und Object Seins. Nach außen aber ist das Resultat des Producirens die Welt der Erscheinung, der Nicht-Absolutheit, der Endlichkeit. Jenes absolute Produciren hat

aber zwei Seiten, zwei Einheiten: eine objective, insofern dieselbe identische Wesenheit d. h. dasselbe im Subjectiven und Objectiven gleiche Wesen als Idealität in die Realität eingebildet wird – und eine subjective, insofern dieses gleiche Wesen als Realität in die Idealität gebildet wird. In der Absolutheit nun ist jede dieser beiden Einheiten oder Seiten, was die andere ist, weil in ihnen nach Form und Wesen dasselbe ist, weil Form und Wesen in der Absolutheit sich decken. In der Nicht-Absolutheit, in der Erscheinung müssen sie aber nothwendig als Nicht-Eines und verschieden erscheinen. Hier, aber auch nur hier, tritt eine Differenz ein. Die erste Einheit hat hier die Form der Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit — es ist die Form der Natur. Die zweite Einheit hat hier die Form der Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit, es ist die Form der idealen oder geistigen Welt. — Die Natur als objective Seite der Identität ist zu bezeichnen als das objective Subject-Object, während der Geist dann das subjective Subject-Object ist.

Das Absolute also, selbst als Subject gefaßt, objectivirt sich gewissermaßen wieder in der Welt des Endlichen, indeß nicht in seiner Identität, sondern in der Differenz zwischen Subjectiven und Objectiven, in dem Reiche der Natur und des Geistes, der Idee. —

Die Natur aber rein für sich betrachtet ist die Einheit, „wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in sich selbst sind"; die geistige Welt rein für sich betrachtet ist die Einheit, „wodurch die Dinge in die Identität als ihrem Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind". „Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge". Natur ist hier freilich in dem engern Sinne zu verstehen, im absoluten versteht Schelling das Universum überhaupt darunter, ohne Gegensatz, mit den beiden Seiten: der, in welcher die Ideen auf reale, und der, in welcher sie auf ideale Weise geboren werden. Ist Natur im absoluten Sinne darnach die „allgemeine Geburt der Ideen," so im engern Sinne „die reale Geburt derselben".

Was aber ist der Ursprung und die Bedeutung der Ideen? Ihr wahrer Ursprung liegt in dem allgemeinen, ewigen Gesetze der Selbst-Objectivirung des Absoluten. Denn kraft dieses Gesetzes, wonach das Subject in aller Thätigkeit sich als Object setzt, „ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese als besondere doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben. In den Ideen wird also das Subject sich selbst objectiv. — Nach der andern Seite aber sind die Ideen die einzigen Mittler, wodurch die besondern Dinge in Gott sein können (Gott = Allgemeines = Universum). Darnach sind soviel Universa als besondere Dinge und doch wegen der Gleichheit des Wesens nur ein Universum. Die Eigenschaften dieser Ideen bestehen nun darin 1. Gott gegenüber zu participiren an allen Eigenschaften seines Wesens und also „in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität Theil zu nehmen". Darnach sind sie a. gleich productiv wie Gott; wirken b. nach demselben Gesetze und c. auf gleiche Weise — indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen; in ihnen selbst und für sich ohne Zeit (also ewig), vom Standpunkte der einzelnen Dinge aus und für diese in der Zeit. — 2. den Dingen gegenüber sich als Seelen der Dinge zu verhalten und auf ewige Weise in ihnen zu wirken, während die Dinge ihre Leiber sind, was nur möglich ist, wenn das Endliche als solches das ganze Unendliche ausdrückt und in sich gebildet trägt — weil das Endliche und das Unendliche nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit eins werden kann.

Es erhebt sich nun die Frage, wie das Verhältniß der besondern Ideen zum Allgemeinen zu denken sei, oder besser, wie die Besonderheit der Ideen zu denken sei. Bildlich bezeichnet Schelling das Verhältniß der Ideen zum Allgemeinen und zum Besondern nach Analogie des Staats. Das Absolute ist der Monarch, von dem alle Macht ausfließt, die Ideen sind die Freien, die einzelnen Dinge sind die Sclaven und Leib-

eigenen. Ohne Bild ist es so zu denken. Jedes besondere Ding entspricht nach dem obigen also einer Idee, und zwar so, daß die Idee jedes besondern Dinges schlechthin Eine ist und, daß zu dem Werden unendlich vieler Dinge derselben Art diese Eine Idee zureichend ist, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft wird. Die Besonderheit der einzelnen Ideen kann nun nicht in einer Negation der Ideen bestehen, da das oberste Gesetz der Absolutheit das ist, schlechthin untheilbar zu sein, — es würde eben dann das Absolute in Einzelnes zerlegt, das von einander unterschieden, sich in einem gewissen Sinne gegenseitig negirte, — sondern allein darin, „daß in jeder alle, aber angemessen der besondern Form derselben gebildet seien". Das ganze, untheilbare Absolute ist darnach in der einzelnen Idee, so daß die nicht ein besonderes Stück des Absoluten, sondern der vollkommene Reflex desselben ist — aber in besonderer Weise, es ließe sich vielleicht dafür sagen in besonderer Mischung. Das Besondere liegt also wesentlich in der Form und die liegt wieder im Gebiete der Erscheinung.

Hier treten die Ideen zu den einzelnen Dingen als das Wesen, als die Seele hinzu, sie bilden das Bewußte in der Natur, das Lebendige. Als solches wirken sie in dem, was ihnen entgegensteht, in der Materie, die ihrer Erscheinung nach als der Leib des Universums anzusehen ist, und sich in eigenthümlicher Weise wieder zu Leib und Seele differenzirt. Der Leib derselben sind die einzelnen körperlichen Dinge, das Licht ist ihre Seele, welches das positive, anfachende Princip von Allem ist und in den verschiedenen Gestalten immer wiederkehrt. Wenn aber eine Verschiedenheit in der Materie ist, so ist diese zu erklären als Metamorphose ein und derselben Substanz durch bloße Formenveränderung. „Die Erde bringt nicht sowohl Pflanzen und Thiere hervor, als daß sie zu ihnen wird".

Doch ist gleichzeitig ein umgekehrter Gang in der Natur nicht zu verkennen, ein Streben vom Bewußtlosen zum Bewußten, vom Realen zum Idealen, eine fortschreitende Entwickelung des in der Natur versteinerten Riesengeistes zum Bewußtsein, welches er im Menschen gewinnt. Im Menschen erreicht so-

nach die Natur mit ihrem Streben ihr Ziel, in ihm gelingt es ihr, sich selbst ganz Object zu sein, während die todten und bewußtlosen Producte der Natur nur mislungene Versuche sind, sich selbst zu reflectiren. Im Menschen aber ist es die Vernunft, in welcher die Natur zu sich selbst zurückkehrt, — sie ist deshalb das Centrum der Natur und des Objectivwerdens der Ideen. In ergreifender Weise drückt Schelling dies Verhältniß des Menschen zur Natur in seiner Clara p. 35—40 aus. Der Mensch bildete den Wendepunkt der beiden Welten, der Natur- und Geisterwelt, die Augen aller Geschöpfe sind auf ihn gerichtet, weil Alles auf ihn berechnet war. Die Natur sollte sich bis zum Menschen erheben und mit ihm unmittelbar zum unvergänglichen Leben. Aber durch den Fehlgriff des Menschen, dadurch daß er nicht vergaß, was hinter ihm war und sich nicht nach dem vor ihm Liegenden streckte, hemmte er die Entwicklung, den Fortschritt der Natur, die durch ihn eine Ruine wurde, in der viele verborgene Kräfte wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind. Und doch liegt auch jetzt noch im Menschen der Talismann, durch den sie erlöst werden soll. Dieser Fortgang der Natur nun vom Bewußtlosen zum Bewußten vollzieht sich nicht planlos, sondern systematisch. Zur Erklärung einer solchen Entwicklung aber nahm Schelling im Anschluß an Plato eine Weltseele als organisirendes Princip an, welche als „das gemeinschaftliche Medium der Continuität aller Naturursachen“ zu verstehen ist, und in die Erscheinungen gewissermaßen Methode bringt und die Welt zum System bildet.

Nach dem oben Ausgeführten wird nun verständlich sein, mit welchem Recht Schelling von einer zweifachen Naturbetrachtung reden kann, von einer philosophischen, „welche die Natur als das Werkzeug der Ideen oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut“ betrachtet und von einer empirischen, welche sie für sich als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität betrachtet. Nur die erste, welche die Körperlichkeit als das durch den Akt der Subject-Objectivirung in ein Reales verwandelte Ideale begreift, ist

die richtige, während die zweite, die sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als Etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, an und für sich schon alle organische Ansicht aufhebt und auf den elendesten Mechanismus führt, der jenem Verfahren gliche, wenn Jemand den Homer erklären wollte, daß er anfinge die Formen der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden.

Daß man von einem Philosophen, dessen Speculation auf vollkommen pantheistischen Voraussetzungen beruht, dessen Gott die absolute Identität, eine unpersönliche Indifferenz von Idealem und Realem ist, nicht viel für das positive Christenthum zu erwarten hat, ist selbstverständlich. Ganz naturgemäß theilte Schelling auf diesem Standpunkte die beiden Seiten, welche man zu allen Zeiten als Charakteristisches des Pantheismus anführen kann: die Leugnung der Persönlichkeit Gottes und der Freiheit als der Möglichkeit, das Gute oder Böse zu wählen. Der frühere Schelling steht mit seiner Philosophie vollständig außerhalb der Grenzen des Christenthums, der Schrift, wie auch die Meister der Speculation, von welchen er ausging, oder an die er sich anschloß. Denn nur von diesem Christenthum kann hier die Rede sein, nicht von dem, welches nach moderner Anschauung die weitesten Um- und Ausdeutungen zuläßt und doch immer noch einer urtheilslosen Masse als Religion Christi vorgestellt wird. Wie aber Schelling zu diesem steht, charakterisirt außer jener pantheistischen Denkweise der eine denkwürdige Satz V. 300. „Man kann sich indeß nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Inhalt keine Vergleichung mit so vielen andern der frühern oder spätern Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von Ferne aushalten“. Kann man sich darnach noch wundern, wenn ein Arthur Schopenhauer dem Brahmaismus den Vorzug giebt? Und dennoch konnte sich der schwäbische Pfarrerssohn, der ehemalige

Studiose der Gottesgelahrtheit eines gewissen christlichen Einflusses nicht entschlagen, konnte nicht das Christenthum in seiner Philosophie ignoriren. Werden wir also auch positiv Nichts für das Christenthum zu erwarten haben, so dürfte es doch interessant sein, seine Auseinandersetzungen mit demselben und seine Beziehungen auf dasselbe zu untersuchen.

Zunächst müssen wir die Entschiedenheit anerkennen, mit welcher Schelling den verschiedenen Annahmen derer entgegentritt, welche den Ursprung der Religion aus dem Furchtgefühl, aus der Dankbarkeit oder andern Gemüthsbewegungen ableiten, wenn wir auch nicht seine Erklärung: als in ihrem ersten Dasein schon Ueberlieferung höherer Naturen als zu unbestimmt und vieldeutig unterschreiben wollen. Ja wir können sie nicht einmal als Erklärung ansehen, da es eine offene Frage bleibt, wer diese höheren Naturen seien, und woher denn sie die Religion hatten. Ist es aber so, daß die höheren Naturen hier dieselben sind, wie in jener Stelle (Phil. und Relig. p. 56—58; 63—66; 68), wo Schelling die Offenbarung Gottes mit einem Epos vergleicht, das in seinen beiden Haupttheilen die Ilias und Odysse des Menschen darstellt, das beginnt mit der Geschichte jener höheren Naturen, der Götter und Heroen, welche die ersten Erzieher der gegenwärtigen Menschheit waren und mit der wachsenden Deterioration der Erde von ihr verschwanden, so müssen wir entschieden protestiren.

Schelling erklärt sich übrigens dabei nachdrücklich gegen die Annahme nicht weniger exacter Naturforscher, welche die Menschheit aus einem rohen barbarischen Zustande erst allmählich sich zur Cultur entwickeln lassen, weil er behauptet, daß es keinen Zustand der Barbarei gebe, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstamme.

Die Wissenschaft nun der Religion, die Theologie, soll die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens sein; weshalb des philosophischen ist nach Früherem klar; die historische Beziehung hat sie aber, weil im Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird und diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht.

Was das sagen will: das Universum wird im Christenthum als Geschichte angeschaut, geht dann klar hervor aus der Entgegensetzung des Christenthums und der griechischen Religion. Die griechische Religion war von der Natur hergenommen, das Endliche, die Natur war Symbol der Unendlichkeit; im Christenthum, welches das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen begreift ist jeder besondere Moment der Zeit, Offenbarung einer besondern Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist — was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander, offenbarte sich in der griechischen Religion das Göttliche in der Natur, so ist es in der christlichen nur in der Geschichte erkennbar. Nun verhalten sich Natur und Geschichte als reale und ideale Einheit zu einander. Darnach bestimmt sich das Verhältniß der griechischen zur christlichen Religion. In der Natur offenbart sich das Göttliche wie in einer Hülle, das Ideale erscheint durch ein Sein, durch ein Anderes als es selbst ist. Die Dinge sind Symbole der Ideen. In der idealen Welt, also namentlich in der Geschichte, legt das Göttliche seine Hülle ab. Die Geschichte ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. So wiederholt sich der Gegensatz des Realen und Idealen innerhalb der Religionen und ihrer Geschichte als der des Hellenismus und des Christenthums. „Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstande und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch" (weil nämlich Gott in der Natur gleichsam exoterisch wird, indem er sein Sein durch sie als eine Hülle offenbart) „ebenso seiner Natur nach esoterisch".

Es bedarf hier kaum eines Hinweises auf das charakteristische Verschwimmen der Begriffe: Gott, Göttlichkeit, Göttliches Reich. Aber nur dann, wenn diese Ausdrücke absolut identisch sind, ist es überhaupt zu verstehen, wie man das Christenthum in eine Reihe stellen kann mit dem Hellenismus und etwa nur graduelle Unterschiede statuirt. Ist Gott das unpersönliche Göttliche, dann ist freilich die Möglichkeit da: Helle-

nismus und Christenthum als Offenbarungen ein und derselben Gottheit anzusehen, nur nach verschiedenen Seiten. Aber wo liegt denn die Berechtigung für diese Annahme? Wo in der heiligen Schrift bezeichnet sich Jehovah Zebaoth, oder der Vater Jesu Christi als Zusammenfassung der griechischen Götter und Göttinnen? Also nur auf der breiten Basis des Pantheismus ist es möglich zu sagen: was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander. Und seit wann hat der Gott des Christenthums aufgehört sich in der Natur zu offenbaren? Die ganze Auffassung dieses Verhältnisses vom Hellenismus zum Christenthum verräth zusehr die künstlerische, poetische Anschauung. Hellenismus und Christenthum können ihrem Wesen nach gar nicht so verglichen werden, daß sie wie Gegensätze einer höhern Ordnung neben einander gestellt erscheinen und man sagen könnte: im Hellenismus sind die Götter bleibende Symbole des Unendlichen, die christliche Religion geht dagegen unmittelbar auf's Unendliche und ihre historischen Gestalten sind deshalb nur vorübergehende Offenbarungen des Göttlichen; oder: im Hellenismus ruht die Religion auf der Mythologie, im Christenthum ist ein umgekehrtes Verhältniß.

Begründet dagegen ist es, wenn Schelling die historische Seite der Theologie betont. Es ist eine Synthesis von Theologie und Geschichte, die wieder zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte fordert. Diese aber besteht darin, daß die Geschichte nicht als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, oder als bloß empirische Nothwendigkeit begriffen wird, sondern daß sie als aus einer ewigen Einheit und Nothwendigkeit kommend und ebenso wie die Natur im Absoluten, in einer ewigen Ordnung der Dinge wurzelnd, aufgefaßt wird.

Jene beiden ersten Ansichten sind an Beschränkung und Unbrauchbarkeit gleich, denn die empirische Nothwendigkeit ist nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit in's Unendliche zu verlängern durch ein Zurückschieben der absoluten Nothwendigkeit. Wie aber steht es mit der letztern Ansicht?

Schelling nennt sie eine höhere, christliche und in Wahrheit lehrt das Christenthum, daß eine Vorsehung die Geschichte

bilde und die Geschicke wie der Einzelnen so der Völker gestalte. Aber das lehrt es nicht in der deterministischen Form Schellings. Wenn Schelling sagt: „Was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff giebt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem untergeordneten Standpunkte allein als frei und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorher bestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht: übrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit" — so beeinträchtigt er damit das Wesen des Individuums und seine Freiheit. Es ist pantheistisch determinirt und zwar ganz dem Spinoza entsprechend in einer Weise, daß nicht einmal die formale Freiheit gewahrt ist. Ich will damit nicht leugnen, daß nicht wiederholt dieselbe Ansicht auch von Theologen ausgesprochen ist, aber im Wesen des Christenthums mit seiner Einladung, zu der man sich ablehnend oder annehmend verhalten kann, mit seinem: Kommt, denn es ist Alles bereit, und seinem: Ihr habt nicht gewollt, liegt dieser Determinismus nicht. Schelling versteht nicht, daß Gott sich auch beschränken kann, weil er die Liebe ist und daß er als der Persönliche so frei und ungebunden ist, um aus Liebe die Handlungen der Menschen in seinen Weltplan aufzunehmen.

„Der Keim des Christenthums nun ist das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott nicht durch Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes". Es läßt sich nicht leugnen, daß das auch die Anschauung des Christenthums ist, nur daß dies die Sünde und die daraus folgende Heilsbedürftigkeit energischer betont. —

Mit dieser Richtung trat das Christenthum in Gegensatz zum Heidenthum. Beide aber stellen sich als zwei Einheiten

dar, die sich nur durch die Richtung von einander unterscheiden, und welche den einzig möglichen Gegensatz in der Religion repräsentiren, weshalb es außer diesen beiden Nichts als die gemeinschaftliche Absolutheit geben kann. Das Heidenthum redet von dem unmittelbar Göttlichen des Natürlichen, ist die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen in's Unendliche. Das Christenthum dagegen ist die Anschauung des Göttlichen im Natürlichen, lehrt die Einbildung des Unendlichen in's Endliche. Der Schluß der alten Zeit konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in's Endliche kam, nicht um das Endliche zu vergöttern, sondern Gott zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, — sein erster Zweck die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen. Christus aber tritt aus der endlichen Erscheinung wieder zurück in das Unsichtbare und verheißt den Geist, das ideale Princip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt. Im Christenthum ist auch Symbolik wie im Heidenthum, aber nicht wie dort eine objective, sondern eine lediglich in's Subject zurückfallende. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen wird nicht in objectiven Symbolen geschaut, sondern bleibt Mysterium. Der Standpunkt aber, von dem das Christenthum verstanden und beurtheilt werden will, ist nicht der der Empirie, sondern der Speculation. Darnach ist die Idee der Trinität, welche im Christenthum schlechthin nothwendig ist, überhaupt ohne Sinn, wenn sie nicht speculativ aufgefaßt wird. Die Menschwerdung Christi ist, empirisch betrachtet, ein reiner Nonsens, da Gott ewig außer aller Zeit ist. — Die Speculation aber sagt, daß die Menschwerdung von Ewigkeit her ist. Der Mensch Christus ist nur Gipfel und auch wieder Anfang einer langen Reihe von Gliedern, in der sie sich vollzieht. Der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Daher war das Christenthum schon vor und außer demselben da, in der Philosophie eines Plato, in den Speculationen der Hindus, es hat nur in Christo, der als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen ist, den entsprechendsten Ausdruck gefunden, der übrigens bereits bei den Aposteln getrübt, vollends von den spätern Kirchenlehrern verkannt ist; — die bereits in der Indischen Religion herrschende Strömung des Intellectualsystems und des Idealismus hat, nachdem sie durch den ganzen Orient geflossen, ihr bleibendes Bett im Christenthum gefunden. Die Idee des Christenthums ist nicht in den biblischen Büchern mit ihrem dürftigen Inhalt zu suchen, deren Werth erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Mit aller Energie protestirt Schelling dann gegen die Richtung seiner Zeit, das Christenthum aufzulösen in ideenlose Moral. „Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christenthums — um einiger Sittensprüche willen würde es nicht in der Welt und der Geschichte existirt haben". „Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der speculativen und historischen Construction des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren".

Ist diese Verbindung nach Schellings Ansicht das Wesentliche in der Theologie, so ist sie auch das Charakteristische seiner Stellung zum Christenthum. Historisch will er dasselbe construiren, aber das Historische muß einer unabhängig davon gewonnenen Speculation dienen. Völlig willkürlich ist die oben angeführte Entgegensetzung von Heidenthum und Christenthum. Das Christenthum lehrt nicht nur eine Herabsenkung des Unendlichen in's Endliche, sondern ebenso sehr die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, die allmähliche In-Gott-Bildung, Vergottung des Einzelnen. Die beiden Seiten also, welche Schelling getrennt repräsentirt findet im Heidenthum und Christenthum, sind also vielmehr beide zur Einheit zusammengefaßt im Christenthum. Und was den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem betrifft, so bedarf es keines weitern Hinweises, daß derselbe im Christenthum immer zugleich in der ethischen Beziehung gebraucht ist, nicht in der bloß allgemeinen wie bei Schelling.

Richtig ist es, wenn Schelling die erste Idee des Christenthums in dem Mensch gewordenen Gott findet, aber es klingt geradezu blasphemisch, Christum als den Gipfel der alten Götterwelt zu bezeichnen. In der That ist im Christenthum Alles bezogen auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Versöhnung, auf seine Person. Dieser Jesus von Nazareth aber in seiner historischen Wirklichkeit ist für Schelling im Grunde eine ziemlich indifferente Persönlichkeit. Und worin besteht schließlich die Menschwerdung Gottes? Ausdrücklich wird die christliche Lehre von der Erscheinung der zweiten Person der Gottheit als eine empirische verworfen und nur völlig umgedeutet kann dies Dogma beibehalten werden. Dieser Umdeutung zufolge vollzieht sich aber die Menschwerdung von Ewigkeit und der Sohn Gottes ist die Endlichkeit selbst in den Augen Gottes. Was kann da von der christlichen Trinitätslehre bleiben? Auch sie muß völlig umgedeutet werden, wenn sie das Fundamental-Dogma des Christenthums bleiben will. Wenn Schelling daher auch nicht über die Kirche als solche den Herbart'schen Satz unterschrieben haben würde: „Die Kirche ist eine unschätzbare Wohlthat für die Menschen nur nicht in Hinsicht der Speculation," da die Kirche es doch erst war, welche das trinitarische Dogma aufstellte — so steht Schelling, der keine Gegensätze als wahr und damit ewig zugiebt, im Grunde zu der sogenannten empirischen Interpretation dieses Dogmas ebenso wie Herbart, der da urtheilt, daß überhaupt und überall ursprüngliche Vielheit in Einem das Ende und der Ruin aller gesunden Metaphysik sei. Giebt man Gegensätze nicht als ebenso nothwendig wie wahr zu, weil man sie mit Widersprüchen verwechselt, so ist Einem die auf der Analogie des Verhältnisses von Thesis, Antithesis, Synthesis beruhende christliche Trinitätslehre unfaßbar. Von da aus ist es dann begreiflich wie der Gott Schellings, die Einheit von Realen und Idealen, an sich die absolute Ruhe ist, welche nur durch Differenzirung von Außen zum Handeln bestimmt wird und für den deshalb das Dasein der Welt eine nothwendige Forderung ist. Nicht so der dreieinige Christengott, welcher die Welt aus Liebe schuf, auch nicht einmal der Gott des Aristoteles, welcher durch sich

selbst selig war, μακάριος δι αὐτὸν αὐτός, und nicht durch die Welt.

Nach dem bisher Ausgeführten bedarf es nun unseres Erachtens keines weitern Erweises mehr, daß Schelling das Wesen des Christenthums völlig verkannte.

Dieses besteht darin: die durch Christum hergestellte Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott zu sein, ein neues Leben — nicht neue Theorie oder Lehre — welches nur von der Sünde und ihrer Folge, dem Heilsbedürfniß aus verständlich wird. Von dem Allen ist bei Schelling nicht die Rede, es handelt sich bei ihm nicht um die Differenz zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, sondern um die zwischen Allgemeinen und Besondern, Unendlichen und Endlichen. Ihm hat im Grunde das Christenthum also nichts zu sagen. — Diese Verkennung zeigte sich dann weiter in der Anschauung über den Ursprung des Christenthums und in der Verwischung seines von vornherein scharf ausgeprägten Unterschiedes von der heidnischen Religion. Das aber hängt zusammen mit einem weitern Merkmal des religiösen Standpunktes Schellings mit dem Bestreben, die objectiven Thatsachen des Christenthums in Ideen zu verflüchtigen. Daher die willkürlichen Ausdeutungen einzelner Dogmen, die einseitige Verwerthung der Lehren, welche gerade in das System passen. — Im Uebrigen gilt von der Philosophie der ersten Schelling'schen Phase, was überhaupt vom Pantheismus und seiner Stellung zum christlichen Theismus zu sagen ist: Beiden kann nichts Wesentliches gemeinsam sein, doch ist eine gewisse Zusammenstimmung in peripherischen Fragen möglich.

Wir wenden uns jetzt zu der Philosophie des späteren Schelling.

Die Stellung, welche diese zu der früheren einnehmen wollte, erkennt man deutlich aus der Parole, welche unser Philosoph in seiner ersten Berliner Vorlesung am 15. Nov. 1841 ausgab. Mit seiner ersten Philosophie hat er ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, dessen eine Seite jetzt vollgeschrieben ist, es gilt daher das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Zu diesem nothwendig durch

die Zeit und durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie geforderten Werke glaubt er sich aufgespart, nachdem er vergeblich gewartet, ein anderes jüngeres Talent möchte jetzt das entscheidende Wort sprechen. Nur um seinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen, ist er jetzt in diesem bedeutsamen Momente, da eine unzweifelhafte Pflicht ihn auffordert, sein Schweigen zu brechen in die Metropole der deutschen Philosophie, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland, ja für die Welt gesprochen wird, gekommen, einer innern Nothwendigkeit folgend, ohne jede andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eigenen Stärke hat, ohne ein anderes Recht als das der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung zu begehren. Als Friedensbote will er nicht die Geistesarbeit früherer Philosophie zerstören, sondern bauen und eine Burg gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll. „Aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch frühere Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden; wie sollte ich, zumal die Philosophie, die ich selbst begründet, die Erfindung meiner Jugend aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihrer wahren Grundlage zu befestigen, ihr die Haltung wiederzugeben, die sie eben durch das Hinausgehen über die natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte. — Dies ist die Aufgabe und die Absicht".

Kann man sich nicht genug wundern über die Kühnheit, mit welcher Schelling in einem Augenblick der „völligen Insolvenzerklärung" der Philosophie gegenüber den heftigsten Angriffen und Schmähungen seiner Gegner, gegenüber selbst dem Argwohne, welchen befreundetere Geister seinem langen Schweigen entgegentrugen, diese verheißungsreichen Worte aussprach, so kann man doch nicht umhin zuzugestehen, daß in der That der Bogen etwas zu straff gespannt war und Schelling den ihm

von allen Seiten entgegengebrachten, gespanntesten Erwartungen nicht völlig entsprochen habe. Das Programm war zu weit, das Ziel zu hoch gesteckt und die Verheißung des sichern Wohnens der Philosophie in sicherer Burg im Widerspruch mit der eigenen Behauptung, daß in keinem menschlichen Systeme das Wissen abgeschlossen, das Ziel der Forschung erreicht sei — wie es doch jene umfangreichen Verheißungen zu prätendiren schienen. Die Einzelbetrachtung wird unser vorläufiges Urtheil bestätigen. —

Das Bemerkte läßt bereits erkennen, daß das spätere Schelling'sche System nicht unvermittelt dastehen wollte, daß ein allmählicher, stufenweiser Fortschritt vom erstern zum spätern vorhanden ist. Die ersten Anfänge des Hinausgehens über das Identitätssystem mit seinem Spinozistischen Pantheismus finden wir nach Erdmann und hierin mit Schelling selbst übereinstimmend, in der Schrift: Philosophie und Religion, in welcher er ganz entsprechend den Böhme'schen Sätzen: „daß der Teufel in Gott begriffen werden müsse und daß das Nein in Gott Bedingung sei seiner Lebendigkeit" die beiden Sätze hinstellte: daß das Dasein des Endlichen in dem nicht aus dem Absoluten abzuleitenden Sündenfall seinen Grund habe, daß es aber die positive Bedeutung habe: Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes zu sein. Noch weiter geht Schelling in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, deren Gesammtresultat wir kurz zusammen fassen können, wenn wir sagen: Schelling definirt hier bereits die Freiheit als das Vermögen des Guten und Bösen und unterscheidet das: In Gott, was nicht Gott, sondern der seinem Existiren vorangehende Grund seiner Existenz, was die Natur in Gott genannt werden kann — und Gott als Gott oder als Existirenden. Dieser scheinbare Dualismus aber löst sich auf in die Indifferenz, für welche die Gegensätze gar nicht existiren, in dem Ungrunde. Dieser Ungrund ist noch nicht Liebe, „denn dazu gehört Einheit Entgegengesetzter", er ist aber auch noch nicht Persönlichkeit. Das Böse aber ist zurückzuführen auf den Grund in Gott, nicht auf Gott, sondern auf das, was die Bedingung zur göttlichen Persönlichkeit ist, und wiederum auch nicht auf

das Böse, sondern die Möglichkeit des Bösen. -- Denn „der Grund erregt den Eigenwillen, damit die Liebe einen Stoff habe, worin sie sich verwirkliche". So ist der Grund Möglichkeit des Bösen und Guten zugleich, „damit das Böse nicht wäre, müßte Gott nicht sein", „die allendliche Vernichtung des Bösen wird nicht ein Gutwerden desselben, sondern eine Reduction auf den Potenzzustand sein".

Es mag dies genügen, einen Einblick zu thun in die allmähliche Weiterbildung der Schelling'schen Philosophie, gehen wir nun gleich über zu der letzten Stufe derselben, dargestellt in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Die Einleitung zur Philosophie der Offenbarung hat den Zweck, eine nähere Begründung der positiven Philosophie zu bieten und ihr Verhältniß zum Rationalismus, Empirismus und namentlich zur Offenbarung darzustellen. Dazu geht Schelling aus von einer Kritik der vorkantischen Metaphysik und zeigt wie die Philosophie nothwendig dahin kommen mußte, sich als negative und positive zu unterscheiden, daß ihr vollkommener Abschluß aber erst in der Verbindung dieser beiden Seiten liege. Die alte Metaphysik war materiell unzureichend, weil sie ein bloß syllogistisches d. i. formelles Wissen erreicht. Ihr zufolge konnte nur der Satz, der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber dieser Inhalt selbst als nothwendig eingesehen werden. Kant behauptet nun zwar das Dasein einer aprioristischen Erkenntniß, aber indem er von ihr gerade die Hauptsache, das Existirende selbst ausnimmt, bleibt er vor einem unüberwindlichen Widerspruch stehen. Fichte erst spricht die Idee einer vollkommen apriorischen Wissenschaft aus, die sich auch auf das Ding an sich erstreckt, einziges Princip derselben aber ist die absolute Vernunft, die nothwendig auf den Begriff der absoluten Vernunftwissenschaft führt. In dieser will die Vernunft, von sich aus den Inhalt alles Seins finden, ein Bestreben, welches wieder einen unmittelbaren Inhalt der Vernunft voraussetzt, von dem man zu allem Sein gelangen kann. Dieser Inhalt ist die unendliche Potenz des Seins, das unendliche Seinkönnen, welches sich durch seine Beweglichkeit von dem todten, scholastischen ens modo indeterminatum unterscheidet

und wirklich die Möglichkeit eines Fortschrittes zu einer logischen Wissenschaft in sich trägt. Die Vernunft aber hat von dem, was das Seiende selbst ist, keinen andern Begriff als einen negativen, — denn wenn auch ihr letztes Ziel nur des Seiende ist, hat sie doch keinen Begriff für dasselbe als den des nicht Nicht-Seienden, d. h. einen negativen Begriff. Damit ist der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dies obliegt: den Begriff dessen, was das Seiende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich, indem alles Nicht-Seiende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seienden liegt, successiv ausgeschlossen wird. Als solche aber, d. h. als solche, die ausgeht von der allgemeinen Möglichkeit, von der bloßen Potenz und damit des allgemeinen Prius des Seins, ist sie die erste, der Anfang der Philosophie. Bei ihrem Fortgange dann bis zum „Seienden selbst in seiner Wahrheit" wird sie zur positiven Wissenschaft. Beide Wissenschaften gehören nothwendig zusammen, bilden die eine Philosophie, welche als negative den Gegenstand des Wissens sucht, als positive ihn zur wirklichen Erkenntniß bringt, welche als negative das eigentlich Wahre, das Seiende selbst erst am Ende ihres Weges und von ihrem Anfang bis dahin nur relativ Wahres hat, als positive das Seiende selbst von Anfang an hat. — Der Uebergang aber von der negativen Philosophie zum Anfang der positiven vollzieht sich darin, daß erstere das existiren Könnende betrachtet. Das Letzte aber, was existiren kann, ist die Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern weil das Seiende selbst, reiner Actus ist. Ist sie das aber, so kann sie nicht durch den Uebergang a potentia ad actum sein, sie wäre dann eben nicht reiner Actus und in Nichts verschieden von all den Andern, welche von der Potenz zum Actus streben; — wenn sie existirt, so kann sie also nur a priori sein, das Sein zum prius haben. Hier ist also der Actus das prius, die Potenz das posterius, umgekehrt wie in der negativen.

Beim Beginn der Vorlesungen über die Offenbarung selbst betont Schelling mit großem Nachdruck das Absehen der Philosophie auf die Sittlichkeit, nicht bloß auf das Vernünftige. — Wie der Mensch, so die Philosophie. — Denn die Philosophie

ist wesentlich ein Wollen, nicht ein Wissen, ein Streben nach Weisheit, welches seinerseits voraussetzt, daß in dem Gegenstande seiner Erkenntniß Weisheit sei — Gegenstand des philosophischen Erkennens ist die Welt, daß in ihr Weisheit sei darnach erste Voraussetzung der Philosophie. Von vornherein fordert diese daher ein mit Freiheit gesetztes, mit Freiheit entstehendes Sein, und geht daher über das etwa zufällig gewordene Sein hinaus zu dem mit Voraussicht mit Freiheit Setzenden, zu dem, was vor dem Sein ist. Das, „was vor dem Sein ist", ist, zunächst in Bezug auf dies Sein bestimmt, ganz Zukunft, es ist das noch nicht Seiende, aber das sein wird, das unmittelbar Seinkönnende, darunter nichts Anderes zu verstehen ist, als das, was um zu sein nichts bedarf, als zu wollen, und schlechterdings zum Sein nichts Anderes voraussetzt als sich selbst. Ihm besteht sein Sein im Wollen und es ist in seinem Sein nichts Anderes als Wollen, aber ein gleichsam entzündetes. Denn ist überhaupt in Allem, was existirt, ein bestimmtes, jeweilig modificirtes Wollen, insofern nämlich modificirt, als der natürliche Wille in Natur und Thierreich ein blinder ist, der menschliche dagegen ein freier, besonnener, so ist jenes ursprünglich Seinkönnende in seinem Sein ein aktiv gewordener, gleichsam entzündeter Wille, (jede erste Seins-Entstehung ist Entzündung, oder von Entzündung begleitet), während es als das bloß Seinkönnende der noch ruhende, nicht wollende Wille ist. — Ist nun das, was sein wird, nichts Anderes als das unmittelbar Seinkönnende, so kann es nicht ein zu sein oder nicht zu sein Freies sein, sondern es muß ihm natürlich sein, sich in das Sein zu erheben. Klar ist aber, daß das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr das vom Sein freie, sondern das mit dem Sein Behaftete, gleichsam geschlagene ist, es ist das außer sich gesetzte, welches sein Können verscherzt. Das unmittelbar Seinkönnende ist noch Quelle des Seins; hat es sich aber einmal in's Sein erhoben, so ist es das nicht mehr, — es ist dann das nicht mehr nicht Seinkönnende.

Denken wir das, was sein wird, als Seinkönnendes, so müssen wir doch aussprechen, daß es mehr ist, als eben nur dies. Was aber kann es außerdem sein? primo loco ist es

gesetzt als das nur Seinkönnende in beiderlei Sinn, als nicht Seiendes und ferner als das nur Uebergehen-Könnende — secundo loco ist es aber als das nicht Seinkönnende zu bestimmen, d. h. als das „rein Seiende". Das Seinkönnende nämlich zeigt sich als das für sich nicht festzuhaltende. Wollen wir es vor der Annahme des Seins bewahren als reines Können, als potentia pura so müssen wir annehmen, daß es schon an sich das rein Seiende ist. — Es bleibt nur dann in seinem Seinkönnen vor der Annahme eines zufälligen Seins bewahrt, wenn es nicht blos Seinkönnendes ist, sondern ebensowohl das rein, d. h. von keinem Können begrenzte, Seiende ist. Gegen den Einwand aber, daß das vor und über dem Sein zu Denkende nicht das rein Seiende sein könne, ist zu bemerken, daß Ersteres nicht so gedacht werden soll, als überall nicht und auf keine Weise Existirendes, es ist nur nicht in dem Sinn wie das, was nachher sein wird. Es ist vielmehr gerade das nur in sich, das blos urständlich, nicht gegenständlich Seiende. Es ist das rein „Wesende", im Unterschiede von dem rein „Seienden" (dem gegenständlichen, wirklichen Sein). Und wie das „actu" Seiende das rein „Seiende", nicht das „rein" Seiende oder das „rein Seiende" ist, so ist umgekehrt das „rein" Seiende nicht das „actu" Seiende. — Unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet, verhält sich das Seinkönnende zum „rein" Seienden wie der wollenkönnende Wille zu dem völlig willen- und begierdelosen Willen — und zum rein „Seienden", d. h. zum wirklichen Sein verhalten sich beide darnach so, daß das Seinkönnende das nächste, das „rein" Seiende, das Entferntere vom Sein, (vom wirklichen Sein) ist.

Was also bis jetzt feststeht ist das, daß dasselbe, was seiner ersten Bestimmtheit nach das Seinkönnende ist, in einer zweiten Bestimmung jenes absoluten Begriffs das rein Seiende ist. Die Frage ist nur, wie die Art dieser Identität zu erklären, wie das ist in dem Satze: das Seinkönnende ist auch das rein Seiende — zu verstehen. Darauf ist zu antworten: daß eben dasselbe, dieselbe Substanz in ihrer Einheit das Seinkönnende und das rein Seiende ist, welches möglich ist, weil beide

sich zu dem zukünftigen, d. h. wirklichen Sein ganz gleich verhalten, nämlich als Nichts. Die Identität besteht also nicht in derjenigen Einheit, die zwischen Theilen ein und desselben Ganzen stattfindet, sondern das ganze Subject, oder die ganze Substanz ist das Seinkönnende und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seiende. In diesem Fortgang vom Seinkönnenden zum Sein und in der Gleichsetzung beider liegt der Gewinn, daß das Eine als das Seinkönnende sich selbst als das rein Seiende in der Gewalt hat. Denn das Seinkönnende an sich ist unbegrenzt, es strebt unaufhaltsam fort von der Potenz zum Actus, vor dem es nur bewahrt werden kann, wenn es zugleich das rein Seiende ist. Das rein Seiende ist sonach die Begrenzung des Seinkönnenden, oder besser, da das Seinkönnende eben das rein Seiende ist, so ist das Begrenzende jenes Eine und Selbe, das inwiefern es das Seinkönnende ist von sich selbst, so fern es das rein Seiende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Das Eine als das rein Seiende hat sich selbst als das Seinkönnende zu seiner Grundlage, zu seinem Subject. (Subject = τὸ ὑποκείμενον = id quod subjectum est alii.)

Beide Seiten aber des einen Wesens, das Seinkönnende und rein Seiende negiren sich relativ gegenseitig, indem das Seinkönnen eine gewisse Negation des Seins und das rein Seiende relative Negation des Könnens ist. Beide also sind, besonders betrachtet, Einseitigkeiten, bei keinem von Beiden ist also stehen zu bleiben, denn weder als das Eine, noch als das Andere können wir es ansehen als das um sich selbst willen Seiende. Indem wir von dem Seinkönnenden zu dem rein Seienden fortgehen, wollen wir auch eigentlich weder das Eine noch das Andere, sondern schon ein Drittes, oder, genauer gesprochen, das, was sein wird, als Drittes, nämlich als das, in dem es das „um seiner selbst willen Seiende" ist. Dieses Dritte aber hebt, da es ein und dasselbe Wesen ist, das das Eine und das das Andere ist, die Einseitigkeit in sich auf, es ist das vom einseitigen Sein und einseitigen Können freie — oder positiv, das zu sein und nicht zu sein erst wirklich Freie, (weil es im Vergleich mit dem rein Seienden im Sein nicht

aufhört, Potenz zu sein, sondern Potenz bleibt und im Vergleich mit dem Seinkönnenden nicht auf das Sein verzichten muß, um Potenz zu bleiben), — es ist das unzertrennliche Subject-Object, das bei sich „Bleibende", das „seiende Seinkönnen". — Von ihm ist zu bemerken, daß es a. auch noch über dem wirklichen Sein, welches erst ein zukünftiges ist, steht — b. daß es ein nicht Selbstseiendes ist, sondern die dritte Bestimmung Eines und desselben.

Die Differenz zwischen den einzelnen drei Seiten ist nun nicht eine substantiale, sondern eine Differenz der Bestimmung. In dem Dritten aber ist das, was sein wird, vollendet, wir haben in ihm das wahre Ende, das wahre in sich selbst beschlossene Absolute erreicht. In den drei Bestimmungen sind Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht außer einander, sondern in einander sind, daß Jedes das Ganze ist und das Ganze Jedes ist. Das aber ist der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Ist demnach solche Einheit von Anfang, Mittel, Ende, als wir in dem, was sein wird, gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar, so haben wir damit gewonnen, daß das, was sein wird, Geist ist und zwar der absolute.

Damit aber sind wir zum Wendepunkte der Entwickelung gekommen.

Waren jene drei Begriffe bisher als Potenzen oder Prioritäten eines künftigen Seins zu betrachten, so treten sie jetzt, da der absolute Geist nicht nöthig hat, aus sich herauszugehen, in ihn selbst zurück, um als seine immanenten Bestimmungen zu erscheinen. Der absolute Geist nun ist ohne Grund, schlechthin, weil er *ist*; er ist das absolute Prius, welches nicht eigentlich a priori bewiesen werden, sondern nur a posteriori erwiesen werden kann durch das Fortgehen von ihm zu seinen Werken und Thaten, — ein Erweis, der sich in der objectiven Philosophie vollzieht, welche Realisirung dieses Prius ist. Er ist ferner der sich selbst genügende, der über jedes besondere Sein hinausgehende Geist, eine in sich beschlossene, wahre Allheit, die sich ihrer innern oder positiven Bedeutung nach darstellt, als 1. der an sich seiende Geist. 2. der für sich selbst seiende Geist, d. h. der vollkommene Geist

ist der „für sich als den an sich seienden — seiende“. In dieser zweiten Bestimmung wird er Object von sich selbst. In jeder dieser beiden Gestalten liegt eine relative Negation dessen, was in der andern gesetzt ist, — weil der an sich (also ohne Bewegung) seiende Geist nicht für sich ist, denn im Für liegt eine Bewegung, und der für sich seiende Geist nicht an sich ist, Beide sich vielmehr als Subject und Object, als Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Deshalb kann das Vollkommene nicht in ihnen sein und erst erreicht werden durch die Vereinigung dessen, was in Beiden getrennt ist. Die aber vollzieht sich in der dritten Gestalt. — 3. der im an sich Sein für sich seiende Geist, der als Subject sich selbst Object seiende, welcher ganz Subject und ganz Object ist, Einer, aber doch ohne Vermischung, ohne daß sich beide gegenseitig trübten oder beschränkten. Wir können diese letzte Gestalt auch den bei sich seienden Geist nennen. Diese dritte Gestalt aber ist keineswegs der vollkommene Geist, welcher über alle Arten des Seins, auch die höchste, hinausgeht, und sie in sich vereinigt als die Momente der Bewegung, in welcher er sich selbst vollendet: das reine an sich Sein, das von sich hinweg Gehen und außer sich Sein, daß in sich selbst Zurückkehren. —

Im Einzelnen nun ist über den absoluten Geist zu sagen: 1. daß er nicht ohne Anfang und auch nicht ohne Ende sei, — aber es ist ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende. 2. daß in ihm nil prius, nil posterius ist, obwohl von einem Ersten, Zweiten, Dritten geredet wird. Die Gestalten sind nicht successiv, sondern wie im Nu durch einen Zauberschlag auf einmal als Ganzes gesetzt. 3. der absolute Geist ist nicht etwa ein Viertes außer den Dreien, sondern er ist nichts anderes, als die drei Gestalten. Doch ist 4. der vollkommene Geist nicht, weil er die drei Gestalten ist, sondern weil er an sich oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, darum ist er in den drei Gestalten.

Wenn nun der absolute Geist vollkommene Wirklichkeit ist vor aller Möglichkeit, so hindert doch Nichts, daß an ihm selbst wieder in seiner Wirklichkeit sich die Möglichkeit eines andern Seins darstelle. Die Folge davon wäre, daß jene drei

Bestimmungen, die bis dahin er selbst waren, als Möglichkeiten eines andern, im Begriff verschiedenen Seins wären. Sie sind ihm dann drei Potenzen eines künftigen Seins. Das Nicht-Sein wäre die unmittelbare Potenz eines andern Seins, das unmittelbare Seinkönnende, das Seinkönnende der ersten Potenz oder A^1 (A = Seinkönnen). — Das rein Seiende wäre das Seinkönnende der zweiten Ordnung A^2. — Das im Nicht-Sein Seiende das Seinkönnende der dritten Ordnung A^3. Wir können dafür die Bezeichnungen einführen: A^1 = d. Seinkönnende; A^2 = d. Seinmüssende; A^3 = d. Seinsollende.

Den Anlaß zu dieser Potenzialisirung jener drei Grund-Bestimmungen des Geistes bildet die unerwartet an dem vorhandenen Sein des vollkommenen Geistes, ohne dessen Willen hervortretende Möglichkeit, welche durch ihre Erscheinung den vollkommenen Geist zur Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seins führt. Denn der durch die Möglichkeit eines andern Seins eingetretenen Spannung wird sich der vollkommene Geist erst eigentlich als absoluter, an kein Sein gebundener, bewußt, er wird sich inne als den in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbaren. Erst auf dieser Stufe kann der Geist sagen: Ich werde sein, der ich sein werde, d. h. der ich sein w i l l, hier — auf dieser Stufe völliger Freiheit im spannungslosen Sein zu verharren, oder in die Spannung zu treten, sind wir berechtigt, den absoluten Geist Gott zu nennen. —

Was aber mag Gott zur Annahme dieses Seins bewegen? Nur uneigentliche Gründe dafür sind: a. um sich in seinen Gestalten zu unterscheiden, b. um das nicht selbst gesetzte, sondern vorgefundene Sein in ein selbstgesetztes zu verwandeln. Das eigentliche Motiv kann nur in dem liegen, was ohne jenen durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entstehenden Proceß gar nicht sein könnte, d. h. in der Creatur, oder in der Schöpfung.

In diesem Falle muß sich jener innere Proceß in Gott als Schöpfungsproceß herstellen lassen. Ehe wir darauf eingehen, wollen wir noch bemerken: es ist daran fest zu halten,

daß auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen noch immer nur Gott existirt. Aber er ist in jeder ein Anderer und doch nur der Eine, die unauflösliche Einheit dieser 3 Gestalten. — Gott ist Mehrere und doch nur Einer: das der Begriff des Monotheismus. Daß zuerst eine Mehrheit in Gott gesetzt sei, das bildet die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes. Dieser Affirmation bedarf der Monotheismus, will man ihn als unterscheidenden Begriff aufstellen. Im Monotheismus wird nicht die Einheit unmittelbar behauptet, das unmittelbar Behauptete ist vielmehr die Mehrheit, nur mittelbar nämlich, nur erst im Gegensatz mit dieser Mehrheit wird die Einheit als solche behauptet. Daraus ist denn der Polytheismus ableitbar, wobei die einzelnen Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern in ihrer gegenseitigen Ausschließung berücksichtigt werden.

Soll nun jener durch die Spannung gesetzte Proceß Schöpfungsproceß sein, so müssen wir ihn vor allem als einen successiven, stufenweisen uns denken. Wo nicht da fehlten alle Mittelglieder und unterscheidbaren Momente, da wenn jene Spannung gleichsam in Einem Zuge überwunden wäre, die Einheit unmittelbar hergestellt sein würde. Ist der Proceß ein successiver, so wird jene Spannung nur stufenweis sich lösen, nur allmählich überwunden — in welchem Maß jedesmal hängt vom Willen des Hervorbringenden ab. Jedes Erzeugte aber ist das gemeinsame Werk der 3 Potenzen, die demiurgische, kosmische Ursachen sind. Die erste Potenz ist causa materialis, welche das Substrat des ganzen Processes hergiebt, causa ex qua; die 2. Potenz causa formalis — per quam; die 3. Potenz causa finalis — in quam oder secundum quam. In dieser demiurgischen Bedeutung sind sie relativ außergöttlich — doch ist es wichtig, das Göttliche in ihnen, das nur in der Einheit ist, und ihre demiurgische Function wohl zu unterscheiden. — Aus Allem geht hervor, daß sich der Monotheismus und die freie Schöpfung gegenseitig fordern, beide werden nur zusammen erkannt. Indeß jene Behauptung: daß der, welcher Schöpfer sein könne, erst der wirkliche Gott sei, ist himmelweit entfernt von der andern, daß

Gott nicht Gott sein würde ohne die Welt, denn er ist schon Gott als Herr jener Potenzen, auch wenn er sie immer als Möglichkeit bei sich behielte.

Weiter muß zwischen dem seiner Natur nach ewigen Sein Gottes und der That der Schöpfung nothwendig ein Mittelglied stehen; es ist dies die oben erwähnte Möglichkeit, welche Gott an dem an sich Seienden seines Wesens sieht, welche gleich bedeutend ist mit der Alttestamentlichen חָכְמָה und der Platonischen ἰδέα. Es genügt zur Vermittelung also nicht die bloße allgemeine Allwissenheit, sondern sie vollzieht sich durch die Ideen, die ewigen Urbilder der Dinge.

Wir haben bisher die Schelling'sche Potenzenlehre an sich und in ihren Folgerungen verfolgt, und sind bis zu dem Punkt einer Auseinandersetzung mit der christlichen Trinitätslehre gelangt. Den Uebergang zu ihr bildet erst die Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben. —

Wenn einmal das seiner Natur nach nicht Seiende zum Sein erhoben und damit die Spannung gesetzt ist — so verhält sich die in Spannung gesetzte Potenz zunächst nur als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Gesetztes. Nach der völligen Ueberwindung jener Spannung indeß, nach ihrem Eintritt, oder besser Zurücktritt in die Gottheit, steht sie da als eine eigene Persönlichkeit, weil sie einmal für sich seiend gewesen war und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat. Sie ist eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist. Diese zweite Persönlichkeit, der Sohn, entsteht nun nicht durch die Zeugung vom Vater, durch die ist sie erst in die Nothwendigkeit, sich selbst zu verwirklichen, gesetzt, das Ende dieses Processes aber fällt mit dem Ende der Schöpfung zusammen. Am Ende der Schöpfung ist der wirkliche Sohn eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt und der Sohn nun auch besitzt, obwohl auf andere Weise. — Von einer eigentlichen ewigen Zeugung des Sohnes kann selbstverständlich nach dem Vorauf-

gehenden nicht die Rede sein, da dieselbe mit dem Act der Schöpfung zusammenfällt, aber dennoch ist die Ewigkeit des Sohnes als solchen zu behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten und geliebten. Als Sohn hat diese zweite Persönlichkeit keinen eigenen Willen, sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, wonach sich sein Wesen bestimmt: der Wille zu sein, der nicht das Seine sucht. — Schelling bringt seine Aussagen über den Sohn in dieser Beziehung selbst auf 3 Punkte: 1. das Wesen des Sohnes ist ewig in Gott, Gott. 2. „Von da an, daß der Vater an den eigenen Gestalten seines Seins die Möglichkeit eines andern Seins erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d. h. also von Ewigkeit an, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar. Aber hier ist der Sohn noch im Vater, nicht von ihm ausgegangen". 3. Außer dem Vater ist er gesetzt — als Potenz am Anfang der Schöpfung — als wirklicher Sohn am Ende derselben — als Sohn erklärt erst in einem noch spätern Moment. —

Gleichzeitig mit der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung ist auch die dritte Gestalt des göttlichen Seins in potenzialisirten Zustand gesetzt, doch ist sie durch den Sohn vermittelt. Der Geist ist nicht das unmittelbar Wirkende, sondern er ist nur das Durchwirkende — und auch er ist wie der Sohn von zwei Seiten zu betrachten: in der Spannung ist er demiurgische Potenz wie der Sohn, in der Wiederherstellung aber göttliche Persönlichkeit.

Resultat ist: die Wurzel der Dreieinheitslehre liegt in der All-Einheit Gottes. Die Unterschiede seines Seins aber werden in Gott zu Potenzen eines künftigen Seins. Erst am Ende der Schöpfung, wo die zweite und dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seins sich verwirklicht haben, sind wirklich drei Persönlichkeiten und doch nicht drei Götter, weil das Sein also auch die Herrlichkeit über das Sein (das Herrsein und darin besteht die Gottheit), die Gottheit, für jede Person dieselbe und nicht eine besondere ist.

Die bisher entwickelte Dreieinheitsidee ist indeß noch einer Steigerung fähig, durch welche sie erst eigentlich zur christlichen

wird. Denn diese sagt nicht bloß: Gott ist in drei Persönlichkeiten, sondern auch umgekehrt: jede der drei Persönlichkeiten ist Gott. — Nach der christlichen Dreieinheitsidee werden also die drei Personen als selbstständig gegeneinander gedacht. — Diese Idee angewandt auf die Schöpfung ergiebt folgendes Verhältniß: die drei Personen wirken unzertrennt in der Schöpfung d. h. der Schöpfer ist nur Einer, aber die Wirkungsweise der einzelnen Personen ist eine verschiedene — sie verhalten sich etwa wie causa materialis, formalis, finalis. —

Wie verhält sich aber die göttliche Causalität zu der menschlichen Willensfreiheit? Eine schrankenlose Causalität Gottes scheint nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Indeß da man sich die Schöpfung, durch welche Etwas entsteht, was vorher nicht da war, nicht aus einer — unendlichen Causalität erklären kann, weil dieselbe Ursache, nicht causa materialis und formalis sein kann (die Form ist eine relative Negation des Stoffes, also auch der ihn unbedingt setzenden Ursache), also mehrere, wenn auch nur relativ von einander unabhängige Ursachen, nöthig waren, um die Welt und das Höchste in ihr den Menschen resultiren zu lassen, — so ist Raum da für die Freiheit des Menschen. Als der höchst Erschaffene steht er in der Mitte der Ursachen, frei von jeder einzelnen, weil alle gleichen Theil an ihm haben. Dadurch ist er ganz wie Gott mit dem einzigen Unterschiede des Gewordenseins. In dieser freigebigen Weise urtheilt Schelling dann weiter über den Menschen, von dem er den bedenklichen Ausdruck gebraucht, daß er als ein wahrhaft Viertes neben jenen drei Persönlichkeiten stehe. Doch kann Schelling nicht umhin zuzugestehen, daß doch der sehr wesentliche Unterschied zwischen Gott und dem Menschen bestehe, daß Ersterer seiner Natur nach das Prius der Potenzen ist, Letzterer nur so lange deren Herr, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt. Denn in der Möglichkeit, sich gegen dieselben oder gegen den Schöpfer zu wenden, besteht seine Freiheit. — Da er sich aber ebenso Herr der Potenzen glaubt wie es Gott ist, so ist es natürlich, daß er sich gegen dieselben wendet, um selbst Gott zu sein. Er möchte die Potenzen in Spannung setzen,

mit ihnen walten und wirken. Das aber ist ihm nicht gegeben. Er hat nur Macht über sie, wenn er sie nicht bewegt — und so geht er der Herrlichkeit (der δόξα Röm. 3. 23) verlustig, fällt unter das äußere Regiment der Potenzen, die sich seiner und seines Bewußtseins bemächtigen und ihm zuerst fühlbar werden als Gegensatz von Gut und Böse. Weitere Folgen dieser Katastrophe sind der äußere und innere Tod, die Trennung von der eigenen Vergangenheit, die Thatsache, daß die Welt, in der wir uns befinden, eine außergöttliche geworden ist. — Aber es giebt eine Welt außer ihr, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können.

Jene Unthat des Menschen, welche die Uebertretung κατ᾽ ἐξοχήν ist, hat auch das Verhältniß Gottes zur Welt völlig verändert. Sie hat „des ersten (väterlichen) Princips Willen in Unwillen, in Zorn verkehrt". Gott wirkt noch, auch in der außergöttlich gewordenen Welt, aber nur ihre Substanz, nicht ihre Form, soweit sie außergöttlich ist. Und weil sein Wille als Zorn in ihr wirkt, sind die Menschen τέκνα φύσει ὀργῆς. — Sie hat ferner „das zweite Princip vom ersten abgesondert und so ganz eigentlich zum υἱὸς ἀνθρώπου gemacht", und „das dritte Princip aus der erst am Ende der Schöpfung concreten, innergöttlichen Einheit verdrängt, so daß es zum bloß natürlichen kosmischen Geiste wird". Was in Sonderheit die zweite Persönlichkeit betrifft, so folgt sie als „Menschensohn dem Menschen nothwendigerweise in diese Gottentfremdete Welt", wird in gewissem Sinne auch außergöttlich, und ist bestrebt, sich zum Herrn des außergöttlichen Seins zu machen, um dadurch den Menschen „aus der Nichtigkeit, welcher er verfallen, aus dem Unheil zu befreien und sich selbst zur Freiheit zur freien Gottessohnschaft wiederherzustellen". Diese Wirksamkeit fällt in die ganze Zeit der Welt, in den Aeon, wo der Vater dem Sohn die Welt übergiebt, während im ersten Aeon, in dem des Vaters, das ganze Sein und auch der Sohn noch im Vater ist. — In dem zweiten Aeon aber entsprechen wieder zwei Perioden einer doppelten Wirksamkeit des Sohnes. Die erste ist die Zeit des Leidens durch das ganze Heidenthum hindurch. Hier kämpft der Sohn um die Herrschaft über das un-

göttliche Sein. Die zweite ist die Zeit der Freiheit des Sohnes im Christenthum, wo der Sohn zum Herrn des Seins geworden, mit demselben nach eigenem Willen thun kann, nämlich es entweder für sich behalten oder das theuer erworbene Gut dem Vater wieder unterwerfen. Den Inhalt seiner natürlichen ersten Wirksamkeit bildet die Mythologie, den der zweiten, freiwilligen, die Offenbarung.

Die mythologische oder heidnische Religion ist die natürliche, wild wachsende, aber sie ist nicht eine willkürliche. Ihr Zweck ist das menschliche Bewußtsein zu Gott zurückzubringen. Aber nicht von Außen kommen die mythologischen Vorstellungen in das Bewußtsein, sie sind Erzeugnisse der Substanz desselben und darum mit ihm verwachsen. „Sitz der heidnischen Religion ist darnach das menschliche Bewußtsein selbst, aber ein außer sich gesetztes, verzaubertes, unter dem Banne der mit blinder Naturnothwendigkeit wirksamen theogonischen Mächte stehendes". Diese nämlich, die wirklichen, realen theogonischen Potenzen selbst sind es — und nicht bloß eingebildete, nicht bloß die Gottesidee — welche im mythologischen Proceß wirksam sind, wie in der Natur, woraus der enge Zusammenhang beider, der Mythologie und der Natur, erklärlich ist. — Als Proceß aber hat die Mythologie bestimmte Stadien, unterschiedene Momente, welche an die verschiedenen Völker als besondere Rollen vertheilt sind, so daß auch das Hervortreten der einzelnen Völker, der Repräsentanten gleichsam jeder besondern Momente, abhängig war von diesem Proceß. Jedes folgende Volk nahm denselben da auf, wo er im früheren stehen blieb. Die Mythologie ist daher eine Eine, Allgemeine und die einzelnen oft ohne sichtbaren, historischen Zusammenhang folgenden Mythologien sind successive Momente desselben, deren Entstehen zusammenfällt mit der Völkertrennung, oder Zerreißung der Menschheit, die wiederum ihren entsprechenden Ausdruck findet in den vielen, gegen einander fremden und doch wieder verwandten Sprachen. Ihren Gipfel erreicht diese mythologische Entwicklung in den griechischen Mysterien, „in welchen das mythologische Bewußtsein sich über sich selbst, über die materielle Göttervielheit zur Erkenntniß der den ganzen Proceß

verursachenden Mächte (Potenzen) und ihrer lebensvollen Einheit erhebt". In ihnen ist der mythologische Proceß wahrhaft geendigt, denn sie sahen mit ihrer geheimnißvollen Ahnung eines dereinstigen Verschwindens der Götterwelt ihren eigenen Tod klar vor Augen und begriffen ihn als nothwendig. Zugleich aber wirft dies Bewußtsein eines nothwendigen Endes einen wohlthätigen, versöhnenden Schatten auf die bunten und mannigfaltigen Gestalten des mythologischen Lebens. „Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, und aus der tiefen alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie so weit sie innerhalb dieser selbst möglich war". In dieser Bedeutung bilden die griechischen Mysterien eine Weissagung auf die wahre, absolute Versöhnung, auf die Offenbarung oder, was dasselbe sagen will, das Christenthum.

Zwischen beiden Reichen, dem der Mythologie und dem der Offenbarung, waltet bei der allgemeinen Gemeinsamkeit der Principien doch der große Unterschied, daß die Vorstellungen der Mythologie Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, während die Offenbarung ein Verhältniß voraussetzt, das Gott nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein giebt oder gegeben hat — so daß sich Mythologie und Offenbarung wie Proceß und Geschichte zu einander verhalten. —

Der eigentliche Gehalt nun der Offenbarung ist die Person Christi. Zwar wirkte, wie wir oben bereits andeuteten, Christus schon im Heidenthum, dessen Licht und eigentliche Potenz er war (— die Heiden waren vom Angesichte des Vaters verwiesen, aber eben ihnen gab er Christum zum Herrn —) aber nicht als Christus. Eine persönliche Wirkung im Gegensatz zu dieser allgemeinen natürlichen tritt erst hervor in der Sphäre der Offenbarung, deren Mittelpunkt dies ist, „daß die zweite vermittelnde Persönlichkeit, nachdem sie sich durch ihr natür-

liches und natürlich nothwendiges Wirken im mythologischen Proceß zum Herrn des außergöttlichen Seins gemacht, sich dieser Herrlichkeit, dieser nach Gottheit aussehenden, weil das äußere Kennzeichen Gottes (die Herrschaft) an sich tragenden μορφὴ θεοῦ (Phil. 2, 6 ff.) freiwillig durch ein Wunder göttlicher Gesinnung entäußert, in Jesu Christo zum Behufe der Versöhnung und Erlösung der Menschheit Mensch wird und so zur innergöttlichen wahrhaft göttlichen Herrlichkeit gelangt" (Peip.).

In die Einzeluntersuchungen der Philosophie der Offenbarung mit ihren nur theologisches Interesse in Anspruch nehmenden zahlreichen Interpretationen Neutestamentlicher Stellen, können wir Schelling hier nicht folgen, wir wollen nur Einzelnes noch hervorheben. Ist es in der Menschwerdung nicht um die Aufhebung der Außergöttlichkeit sondern darum zu thun, daß sich der Logos in dieser der göttlichen Gestalt entschlage, der μορφὴ θεοῦ, so ist der Grund für diese moralische Nothwendigkeit der: daß eine moralische Ueberwindung des Willens oder des entgegengesetzten Princips nöthig war, die nur möglich war durch die äußerste aber zugleich freiwilligste Submission unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anstatt des Menschen vollbracht wurde, — und daß dieses Faktum der Menschwerdung nicht (wie in der Mythologie so oft) bloß im Bewußtsein der Menschheit vorgehen konnte, sondern daß es objectiv wahr sein mußte, geschehen vor den Augen der entzauberten Welt. — Hat aber das Werk Christi für die Menschheit die Bedeutung, daß sie als freie Willensthat, als That eines wahrhaft göttlichen Willens — der sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer bringt — den im Heidenthum nicht errungenen Frieden mit Gott herstellt, indem nur sein Wille stark genug war, und so viel über den göttlichen Willen vermochte, daß der von Gott auf die Welt und den Menschen gelegte Fluch aufgehoben wurde — so hat es für die drei göttlichen Persönlichkeiten zur Folge, daß sie nun vollends selbstständig, gleich herrlich werden in der Einen Gottheit, daß nach Tautoousie und Heteroousie jetzt die wahre Homoousie hergestellt ist. — Aus dieser Bedeutung der Menschwerdung Christi begreift sich leicht, wie mit derselben die Alttestament-

liche Offenbarung ebenso abolirt werden mußte wie das Heidenthum. In Christus ist überhaupt das Ende aller Offenbarung gekommen, weil in ihm die Realität, die Wirklichkeit, die Sache selbst vorhanden ist. Eine ganz besondere Stellung nimmt das Judenthum ein, es war eigentlich nie etwas Positives und kann nur als gehemmtes Heidenthum oder als potenzielles noch verborgenes Christenthum bestimmt werden. Die Alttestamentliche Religion ist Offenbarung, aber nicht ohne heidnische Elemente (*στοιχεία τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3) und nur dann ist der Mosaismus begreiflich, wenn man in ihm die Realität des Heidenthums und der wirklichen Offenbarung erkennt. Er hat Grund und unmittelbare Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein, die er zwar beschränken, in gewisse Grenzen einschließen, aber nicht aufheben kann. Die mythologischen Vorstellungen liegen der Alttestamentlichen Religion zu Grunde, nur durch sie wirkt die Offenbarung, so daß immer noch ein Vorhang bleibt vor der vollen Wahrheit, aber ein einfacher, während es im Heidenthum ein doppelter war. Die vollkommene Wahrheit und die schlechthinnige Freiheit von kosmischen Elementen ist erst im Christenthum zu finden und in seiner Erscheinungsform, der Kirche, deren drei geschichtliche Epochen ihre Typen an den drei Hauptaposteln Petrus, Paulus und Johannes haben. — Schelling schließt seine Offenbarungsphilosophie mit den Worten: „Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heiligen Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte sein".

Wenn wir nun mit dem Voraufgehenden die Grundzüge der Schellingschen Philosophie, der Mythologie und Offenbarung dargelegt zu haben glauben, und im Begriff sind, die Frage nach der Stellung derselben zum Christenthum zu erörtern, so können wir nicht umhin zuzugestehen, daß dieselbe auf den Schultern der Naturphilosophie ruhe, wenn wir sie auch nicht als direkte Fortbildung der früheren Schellingschen Philosophie

ansehen können. Entschieden aber müssen wir Erdmann mit seiner Behauptung Recht geben, daß der in der positiven Philosophie dargestellte Monotheismus den frühern Pantheismus als wesentliches Moment einschließt. Dürfte das vom reinwissenschaftlichen Standpunkte aus als ein Vorzug angesehen werden, sofern Schelling im Alter nicht ohne Weiteres die Erfindungen seiner Jugend über Bord warf, so müssen wir doch von unserm Standpunkt aus geltend machen, daß es sich bei Fragen von solcher Bedeutung um das „Rein ab“ handelt, wenn man Christo angehören will. Es genügen da einzelne Concessionen nicht, es gilt in den höchsten Fragen nicht die wissenschaftliche Ehre zu retten, sondern der Wahrheit die Ehre zu geben. Man muß daher zugeben, — auch wenn man übrigens geneigt sein könnte im spätern Schelling den Anfang einer christlichen Philosophie der Gegenwart zu erkennen, — daß derselbe mindestens immer noch sehr getrübt ist durch den nicht völlig überwundenen Pantheismus, wie er bei dem streng katholischen Franz v. Baader durch confessionellen Einfluß getrübt ist.

Was Schelling aber über den reinen Pantheismus hinaushob, war zum Theil — und das nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst Erdmanns — gerade Fichtescher Einfluß. Oder ist es nicht ganz im Sinne des Fichteschen Idealismus gesprochen, wenn Nichts wahrhafte Realität haben soll als der Wille. Und macht Schelling in seiner Streitschrift gegen Fichte es diesem gerade zum Vorwurf den Sündenfall zum Princip seiner Philosophie gemacht zu haben, so hat bei ihm selbst der Sündenfall die größte Bedeutung, indem er im Grunde der zweiten Potenz, dem Sohne, ein persönliches Leben giebt und dem Vater dadurch eine selbstständige Persönlichkeit gegenüberstellt. Indeß ist ein Fichtescher Einfluß auf den Schelling dieser Periode im Uebrigen nicht nachzuweisen, um so deutlicher aber tritt die Verwandtschaft mit Theosophen und mystisch gerichteten Männern, wie Jacob Böhme und Franz von Baader hervor.

Ist dies, die Nicht-Ueberwindung des früheren Pantheismus, die eine verwundbare Stelle an dem spätern Schellingschen System, so wollen wir von vornherein gleich auf die andere

hinweisen, die in dem theilweisen Mangel einer schlechthin ethischen Begründung des Ganzen liegt. Es ist das ein Mangel, der vorallen in der rationalen Philosophie, in welcher Schelling Möglichkeiten ersinnt, „absehend von dem im Gewissen Gegebenen und Aufgegebenen (Peip.)" sich fühlbar macht, aber auch in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung an vielen Punkten hervortritt.

Und dennoch können wir nicht anders, als staunen über die Großartigkeit der ganzen Schöpfung in diesem System. Es ist eine von der bisherigen Philosophie nicht umfaßte Welt, in welcher der Philosoph der Offenbarung weilt, es sind Fragen behandelt, an der die frühere Betrachtung arglos oder gar verächtlich spottend vorüberging.

Schon die Stellung unsers Philosophen zu der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Offenbarung überhaupt zeichnet ihn so vortheilhaft vor den meisten „Denkern" aus, daß sie von vornherein unser Vertrauen gewinnt. Er spricht unumwunden aus, daß, wenn von Offenbarung die Rede sei, der Begriff derselben entweder gar keinen Sinn habe und völlig aufgegeben werden müsse, oder man genöthigt sei, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher sein, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte. Die Offenbarung ist also als eine eigene und besondere Erkenntnißquelle anzusehen, die ihren reinsten Ausdruck im Christenthum findet. Außer dem Christenthum aber kann es kein Heil geben, weil Niemand einen andern Grund legen kann als der von Anfang gelegt ist — und der ist das von Grundlegung der Welt her vorbereitete Christenthum. — Auf Grund dessen wird jeder, der die Philosophie der Offenbarung durcharbeitet, wie er sich auch im Ganzen zu ihr stellen möge, überwältigt von den Eindrücken dieses Geist und Leben sprudelnden Werkes das zugestehen, daß nach allen Seiten im Gebiet der Offenbarung die hellsten Schlaglichter fallen, daß im Einzelnen unendlich viel Wahrheit, und daß — auch wenn ich hier ganz schweige von dem hohen idealen Schwunge und der Poesie der Darstellung — der Genius eines Philosophen wie Schelling dazu gehörte, um ein

bis dahin der Philosophie terra incognita gebliebenes Gebiet so tiefsinnig und umfassend, so in's Concrete eingehend zu erforschen. Mehr wie je aber ist eben aus diesem Grunde das Urtheil über die gesammte Offenbarungsphilosophie abhängig von der Stellung zu der Grundlage derselben, zur Potenzenlehre. Diese Stellung aber ist zum großen Theile wieder bedingt durch die Frage nach der Zufälligkeit oder Nothwendigkeit dieser durchaus originellen Leistung. Zwar werden wir Schelling in keiner Weise einen Sinn für Wahrheit absprechen wollen, wie wäre das möglich gegenüber diesem reinen Sinn für Schönheit, (der nie ohne erstern sein kann), gegenüber der hier durchweg waltenden Pietät gegen das objective Schriftwort, gegenüber einer bei einem Philosophen doppelt anzuerkennenden Freimüthigkeit des Bekenntnisses. Aber dennoch dürften sich leicht einige Zweifel an der Nothwendigkeit dieses Systems erheben, Zweifel, ob nicht doch das Originelle zu sehr „Erfindung" war trotz der langen rastlosen Arbeit. — Schelling selbst, das zeigt seine Antrittsvorlesung vom 15. Nov. 1841, widerspricht dem zwar, es ist die Offenbarungsphilosophie nur nothwendige Ergänzung der negativen und daß dem in Wahrheit so sei, daß Schellings zweite Philosophie im geraden Wege der Entwickelung des geistigen Lebens unserer Zeit liege, dies nachzuweisen stellte sich Fr. Ehrenfeuchter in seiner Abhandlung über Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Jahrbüch. für deutsche Theol. IV. 2) zur Hauptaufgabe. Resultat derselben aber ist, daß Schelling mit seiner zweiten Philosophie nicht bloß im engen Zusammenhange der Nach-Kant'schen Philosophie stehe, sondern daß in ihm auch die beiden in unserer Literatur seit den Freiheitskriegen hervortretenden Hauptrichtungen, die trotz der nahen Beziehungen meist divergirend sich bewegen — wir möchten dieselben der Kürze wegen, als einen tiefern historischen Zug im Gegensatz zur flachen Aufklärerei und einen tiefern religiösen Sinn bezeichnen — zur Einheit verbunden sind. Von den leeren Abstractionen und den von aller Wirklichkeit abgezogenen Begriffen wendet sich Schelling zum Leben, zur Wirklichkeit, greift das Concrete heraus und umfaßt mit bis dahin

unerreichter Meisterschaft die großen Perioden der Geschichte und ihre Erscheinungen auf religiösen und staatlichen Gebiet — und im vollsten wissenschaftlichen Gegensatz zu jener bei den Männern der Wissenschaft so weit verbreiteten Anschauung, „welche die Religion zur Illusion und das Christenthum zur Mythologie macht“, wendet er sich der Offenbarung zu, deren Thatsachen er für ebenso unbestreitbare Realitäten erkennt als die der profanen Geschichte.

Doch wie steht es mit dem eigentlich Charakteristischen dieser spätern Schelling'schen Philosophie, mit seiner Potenzenlehre? Wir sehen bei der Darlegung derselben, welche Bedeutung der Begriff der Freiheit für Schelling hat, daß die Freiheit das Princip der Bewegung ist. Nicht das starre eleatische Sein, das etwa zufällig gewordene, wirkliche bildet den Ausgangspunkt der Philosophie, sondern diese drängt als Streben nach Weisheit, das voraussetzt, daß auch im Gegenstand des Erkennens Weisheit sei, — hinaus zu einem von vornherein mit Freiheit gesetzten, mit Freiheit entstehenden Sein. Das, was vor dem wirklichen Sein liegt, was aber sein wird, bildet den Ausgangspunkt der Philosophie. Dies aber ist das Seinkönnende, die erste Potenz, zu welcher dann die beiden andern Potenzen treten. Der Schlüssel also zur Potenzenlehre, das ist unfraglich, liegt deshalb darin, daß es sich in derselben um die Feststellung des Begriffs der Freiheit handelt. In Allem, was existirt, ist ein bestimmtes jeweilig modificirtes Wollen. Wollen ist die Grundlage aller Natur und Nichts ist eben das absolut Widerstandslose, das, worin kein Wille ist.

Das Seinkönnende hat als solches die Freiheit in das Sein überzugehen, aber ist es einmal seiend geworden, so hat es nicht mehr die Freiheit, nicht sein zu können — und darin besteht ja die eigentliche Freiheit. Deshalb muß es zugleich das rein Seiende sein, die zweite Potenz muß zur ersten hinzutreten. Beide Potenzen einzeln genommen, sind Einseitigkeiten, beide drängen nothwendig zu einer dritten, welche als das zu sein und nicht zu sein wirklich Freie zu bestimmen ist. — Wir sehen daraus, welches Gewicht Schelling auf den Begriff der

Freiheit legt und es ist nicht zu leugnen, daß er mit seinen Erörterungen demselben eine tiefere Fassung gegeben hat. Nicht darin besteht die Freiheit allein, Sein zu können, — nicht das bloße Sichhingeben ist Freiheit, sondern das Sichhingeben, ohne sich dabei zu verlieren — „im Aussichherausgehen in sich zu bleiben und im In- und Beisichsein zugleich ein Anderes in sich hegen und wollen zu können". — Es ist darnach selbstverständlich, daß sich der Gottesbegriff wesentlich anders gestalten muß. War dem Schelling der ersten Phase ein Verständniß der Trinität unmöglich, so ist es ein nicht zu unterschätzendes Verdienst des spätern Schelling mit allem Eifer eingetreten zu sein für die christliche Lehre, daß der lebendige Monotheismus der Dreieinigkeitsglaube sei, daß lebendiges Sein nothwendig „Selbandersein" sein müsse — und daß konnte er auf Grund seiner über das eleatische Sein hinausgehenden Potenzenlehre. Aber dennoch — wie leer und einseitig ist immer noch der Gottesbegriff Schellings!

Wenn er den absoluten Geist, d. h. Gott die Einheit jener drei Potenzen nennt, das Seiende selbst, zu dem sie sich nicht als Selbstständigkeiten verhalten, sondern als Attribute — und dieser absolute Geist an keine dieser drei Gestalten gebunden ist, es für ihn, dem Herrn des Seins, schlechthin gleichgültig ist, welche derselben er anzieht, weil er dennoch die gleichmäßige Macht über alle bleibt, so hat er damit eben Nichts weiter ausgesagt, als daß dieser höchste Geist die absolute Willkür sei, daß Freiheit, welche unser Höchstes, unsere Gottheit, die Ursache alles Seins ist, Nichts sei als höchste Willkür, als summum arbitrium. Darin aber liegt ein doppelter Mangel: es fehlt dem Begriff der Freiheit die reale Seite und dem Begriff Gottes die ethische. Beides aber steht in nächster Beziehung. Wie im Menschen von der formalen Freiheit, (der Selbstbestimmung der Willkür, welche keinen Inhalt hat, arbitrium = Willküraussspruch [Vilmar]) die reale, mit einem Stoff erfüllte, zu unterscheiden ist, so kann auch Gott, nach dessen Ebenbilde der Mensch geschaffen ist, nicht als blos formale Freiheit bestimmt werden. Schelling hat, wenn ich so sagen soll, den Pelagianismus in der Lehre von der

menschlichen Freiheit übertragen auf die göttliche Freiheit. Ist es aber so, daß der asolute Geist als Herr des Seins nach freier Willkür jede der drei Seinsgestalten anziehen kann, so hat Professor Dorner Recht, wenn er sagt: „das, was er kraft absoluter Willkür wählt, wird für ihn selbst zu einem bloßen Zufall oder Spiel und wir kommen damit noch nicht hinaus über die sabellianischen πρόσωπα". In der That existiren die engsten Beziehungen zwischen der Potenzenlehre Schellings und dem modalistischen Monarchianismus des Sabellius, wie sich hier die absolute μόνας in einer bestimmten Abfolge dreier verschiedenen Daseinsweisen ὀνόματα, πρόσωπα, ἐνέργειαι, (nicht Hypostasen) im Verlauf der Weltentwickelung offenbart und zwar in jeder als die ganze μόνας, um nach vollendeter Offenbarung durch die drei Prosopen für alle Ewigkeit in das unterschiedslose Ansichsein zurückzukehren, so zieht nach Schelling der absolute Geist in bestimmter Succession jede einzelne der drei Potenzen an, um schließlich die einzelnen wieder in sich aufzunehmen und Alles in Allem zu sein. — Weiter aber folgt für Gott aus dieser Definition der Freiheit, daß „die Herrlichkeit Gottes, sofern sie nur als jene absolute Freiheit, die sich von Willkür noch nicht unterscheidet, bestimmt wird, eine inthaltsleere ist, denn es fehlt ihr die Liebe, durch welche in Gott das schlechthin Gute gesetzt ist und zwar als in Gott ewig realisirtes, ferner die Idee der Welt als eines andern Gottes, in welchem in Form der Wechselwirkung jenes selbige Gut auch außer Gott eine harmonisch weise geordnete Verwirklichung finden soll". Und darin ist es begründet, daß Schelling auch auf dieser Stufe die Trinität nicht in ihrer Tiefe verstanden hat, daß er bei einem trinitarischen Modalismus bleibt, und nicht zu eigentlichen Hypostasen kommt, welche nur möglich sind, wenn das Wesen Gottes nicht inhaltsleerer Geist, sondern Liebe, Liebegeist ist. Denn erst dann kann man Ernst machen mit den in der heiligen Schrift unbedingt gelehrten drei Personen, ohne befürchten zu müssen, schließlich einen höheren nur verwickeltern Tritheismus zu bekommen. — Damit hängt auch zusammen, daß Schelling die Idee der Trinität als eine nicht wesentlich christliche bezeichnen

konnte, die ihren Ursprung in der philosophischen All-Einheitsidee habe und längst vor dem Christenthum vorhanden gewesen. Es liegt in dieser Anschauung Wahres und Falsches neben einander. Richtig ist es, wenn Schelling die Annahme einer Uebertragung der Trinitätslehre aus dem Neu-Platonismus in's Christenthum zurückweist. (Im Neu-Platonismus ist die dritte Potenz der Enkel der Ersten und nicht Geist, sondern *κόσμος*.) Aber das Vorhandensein dieser Idee vor dem Christenthum wird sich wohl nur auf sehr dunkle, unbestimmte Ahnungen reduciren und es bleibt unfragliche Thatsache, daß gerade der Gegensatz zum Neu-Platonismus und gleichzeitigen Gnosticismus es war, der die schlummernde Trinitätslehre hervorlockte.

Wenn wir demnach im Allgemeinen auch nicht auf die Seite Schellings treten können, wenn es sich um die Gotteslehre handelt, so werden wir nicht leugnen wollen, daß im Einzelnen die Wahrheiten der Offenbarung durchaus correct und in der tiefsinnigsten Weise dargestellt sind. Ich erinnere hier nur an die Behauptung von fundamentaler Bedeutung, daß das Christenthum nicht etwa nur Lehre sei, sondern vor Allem Thatsache, Geschichte, göttliche Geschichte, in welcher Alles bezogen wird auf die durch Christum vollbrachte Erlösung. Die Welt aber läßt er entstanden sein durch einen freien Schöpferakt Gottes. Dabei erinnere ich an die enge Beziehung, in welche Schelling den Monotheismus und den freien Schöpfungsbegriff bringt.

Der Begriff der Schöpfung aber ist sowohl der Annahme entgegengesetzt, nach welcher die Welt Emanation, eine Folge der göttlichen Natur, nicht eines freien göttlichen Willens ist — als der, nach welcher sich Gott zwar frei zur Natur entschließt, aber, um selbst in den Weltproceß einzugehen — Evolution. — Indem Schelling beide Theorien verwirft, tritt er nicht nur Auffassungen der antiken Philosophie entgegen, welche mit der Evolutionstheorie begann (die hylozoistischen Philosophen), um nach vorübergehend theistischer Anschauung, wonach Gott Bildner einer formlosen Materie war (Sokrates, Plato, Aristosteles), mit der Emanationstheorie im Neu-

Platonismus zu endigen, sondern Anschauungen, die sich auch in der christlichen Welt — ich erinnere nur an den Gnosticismus — wiederholt haben.

Freilich steht die freigeschaffene Welt Schellings doch wieder in einem andern Verhältniß zu Gott, als wir es auf Grund der heiligen Schrift annehmen müssen. Ist nach letzterer Gott bereits von Ewigkeit der in drei Persönlichkeiten existirende, dreieine Gott und sind bei der Schöpfung bereits alle drei Hypostasen thätig, so hat dieselbe nach Schelling erst die Bedeutung, Gott aus der Tautoousie, jener völligen Einheit der drei Möglichkeiten in ein zweites Stadium der Entwicklung zu führen, das der Heteroousie, oder der Spannung der einzelnen Potenzen, wodurch dieselben erst zu Persönlichkeiten werden. Sind sie aber erst in Folge der Schöpfung, durch die Welt Persönlichkeiten, so werden sie nach deren Untergange zurückkehren in die alte Einheit, welche jetzt nach durchmessenem Entwicklungsgange Homoousie genannt werden kann.

Auch mit der übrigens großartigen Darstellung dessen, was die heilige Schrift Sündenfall nennt, können wir uns nicht einverstanden erklären. Es tritt hier das Ethische, die eigentliche Sünde zurück — und wenn es dem Menschen natürlich war, zu sündigen, so war der Sündenfall eben auch nothwendig.

Es erübrigt noch zum Schlusse die Frage zu berühren, ob der spätere Schelling von Jakob Böhme und dessen bedeutendsten Schüler Franz v. Baader abhängig war? Wenn wir dabei auf die Abhandlung von Hamberger verweisen (Schelling und Franz Baader in den Jahrbüch. f. deutsche Theol. V., pag. 542—580), so verrathen wir ohne Weiteres, daß es uns nicht fraglich sein kann, diese Frage zu bejahen. Wir thun das freilich in einem andern Sinne, als es nicht wenige Kritiker Schellings gethan haben, die ein Hinneigen zu Böhme'scher Theosophie und Mystik witterten und deshalb ohne Gnade den Stab brachen über die spätere Philosophie Schellings als einer Verirrung von dem allein berechtigten Boden der Vernunft in die dunklen Abgründe der Phantasie. Wir identificiren nicht Theosophie mit Obscurantismus und

Mystik mit Verstandeslosigkeit, wünschen vielmehr vielen Denkern, daß ihre todte Dialektik befruchtet würde von dem Leben, welches in der edlen Mystik zu alten Zeiten sprudelte. Auf Schelling hat dieselbe wenigstens den glücklichsten Einfluß gehabt. Man fühlt in seiner spätern Philosophie Akkorde angeschlagen, welche Einen ganz anders befriedigen, als der Wust der abgezogenen Begriffe in gleichzeitigen Werken anderer Philosophen, welche im übertriebenen Cultus der Vernunft zu dem eigentlichen nervus rerum gar nicht kommen, weil ihnen die Offenbarung ein Buch mit 7 Siegeln verschlossen war, das man geringschätzend ignoriren müsse.

Und so machen wir Schelling durchaus keinen Vorwurf daraus, daß er in seiner Uebergangszeit mit großem Interesse die Werke jenes merkwürdigen Görlitzer Theosophen studirte, daß er sich von ihnen und von Baader'schen Gedanken beeinflußen ließ, ohne im Mindesten seine Selbstständigkeit an jene zu verlieren.

Diese Selbstständigkeit in seiner Forschung bei allem Anschluß an vorhergehende Denker, diese Originalität seiner ganzen Geistesarbeit sichert unserm Meister ein warmes Andenken für alle Zeiten. Und möchten dieselben noch unphilosophischer werden, als die unsern, möchte die materialistisch-negative Richtung unsers Zeitalters sich noch steigern, es wird nie an Persönlichkeiten fehlen, die immer wieder zu den Werken Schellings als einer reichen Fundgrube tiefer Gedanken zurückkehren und neu begeistert Kränze aufheben, um sie niederzulegen an den Denkmälern eines Geistes, dessen unermüdliches Streben war, im Dienste der Wissenschaft in die verborgendsten Schachte zu graben, um das edle Metall lauterer Wahrheit daraus hervorzuholen.